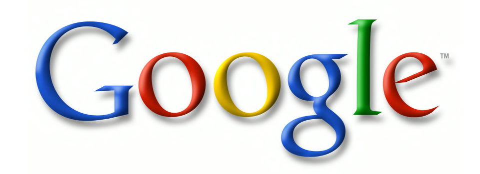
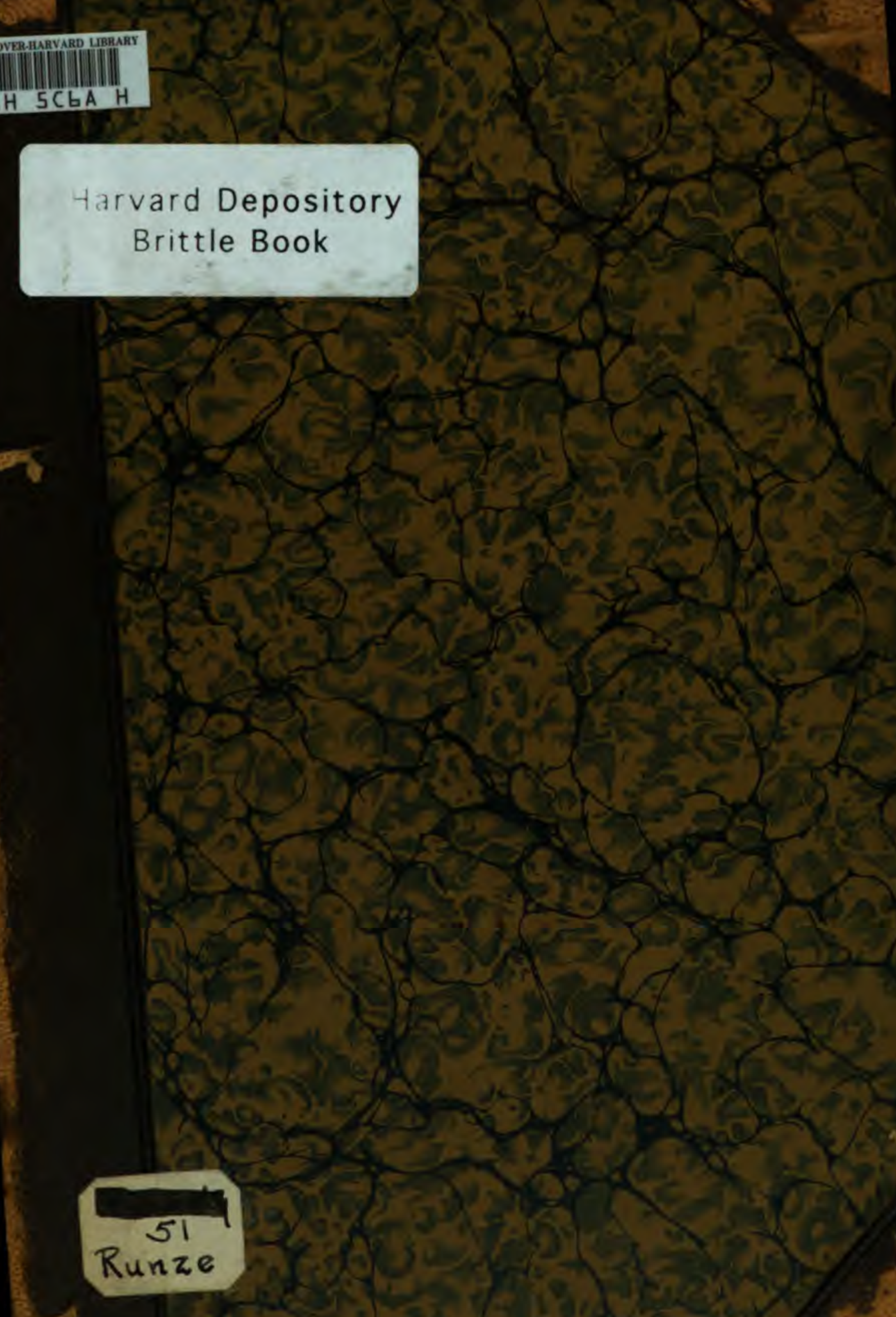





VE RI
TAS





ETHIK.

Encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben
zur Sittenlehre

von

Dr. GEORG RUNZE,
a. o. Professor an der Universität zu Berlin.

I. Praktische Ethik.



Berlin, 1891.
Carl Duncker.

Vorwort.

Es war ursprünglich beabsichtigt, das ganze System in einem Bande zu veröffentlichen. Äussere Gründe legten im letzten Stadium der Drucklegung den Wunsch nahe, darauf zu verzichten und zunächst den ersten Teil erscheinen zu lassen. Infolgedessen werden manche Andeutungen, welche auf spätere Abschnitte verweisen, die vollständigere Aufklärung und Begründung einstweilen vermissen lassen; hoffentlich nicht in dem Masse, dass dem didaktischen Zwecke des Buches dadurch Eintrag geschähe. Verfolgt doch unsere Darstellung überhaupt nicht unmittelbar den Plan, die wissenschaftliche Forschung zu bereichern; vielmehr will sie ein Versuch sein, über die Fülle der Probleme und die Mittel zu ihrer Lösung lehrhaft zu orientieren, dabei nach Möglichkeit die Schwierigkeiten aufzudecken und zum Nachdenken anzuregen, aber auch an geeigneter Stelle, namentlich bei Problemen von prinzipieller Bedeutung und allgemeinerem Interesse die Arbeit des Selbstdenkens durch methodische Erläuterungen zu erleichtern. Ob mit dem hier eingeschlagenen Verfahren einem thatsächlichen Bedürfnisse entsprochen wird, bleibt abzuwarten. Wenn ich gedenke, wie häufig nach Litteraturangaben zu einzelnen Problemen der Ethik gefragt wird und wie wenig vielseitige und gleichmässige Materialiensammlungen die vorhandenen Lehrbücher bieten, so darf ich annehmen, dass jenes Bedürfnis vorhanden ist. Zur vollkommenen Verwirklichung meines Planes wäre freilich weit mehr erforderlich. Zunächst ein Reallexikon der Sittenkultur; sodann ein moraltheoretisches Begriffslexikon; endlich eine systematisch-geordnete Sentenzensammlung zu den einzelnen Problemen. Die Herstellung solch eines erschöpfenden encyklopädischen Sammelwerkes würde aber wohl die Arbeitskraft eines Einzelnen übersteigen. Möchte das neubegründete Unternehmen des *International Journal of Ethics* einer näheren Erörterung dieses oder eines ähnlichen praktischen Gedankens zugänglich sein und weitere Anregung geben zu seiner Verwirklichung!

Dass in den Litteraturangaben auf fernerliegende Materien, die nur lose mit der Ethik zusammenhängen, hin und wieder sogar auf wissenschaftlich geringwertige oder fragwürdige Erzeugnisse Rücksicht genommen wird, möge durch die Eigenart der Moralprobleme gerechtfertigt erscheinen. Die Aufgabe der Ethik ist bislang noch selbst ein Problem, und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaftsgebieten verlangt demgemäss eingehendere Berücksichtigung. Die Lösung der ethischen Probleme aber vollzieht sich in Geschmacks- und Werturteilen, und diese Urteile treten stets in subjektiver Färbung auf, welche die objektive Gewissheit erschwert. Und doch muss gerade die Sittenlehre angesichts des Ernstes, welcher ihrem Gegenstande zukommt, nach möglichster Objektivität streben. Solche objektive Beleuchtung moralischer Fragen gewinnt man am sichersten aus einer Vergleichung der verschiedenartigen geschichtlichen Erscheinungen; zur Geschichte der sittlichen Entwickelung gehört aber auch die Entwickelung der bezüglichen Litteratur, und gerade innerhalb der Morallitteratur spielt das Paradoxe, das Absurde, manchmal sogar das Unerquickliche eine Rolle, wofern demselben nur ein historisch aufklärendes oder wenigstens ein moralpathologisches Interesse abgewonnen werden kann. Vielleicht werden demgemäss auch solche sowie diejenigen Litteraturangaben, welche mehr peripherischen Problemen gewidmet sind, manchem Leser willkommen sein.

Durch die veränderte Titelwahl wird angedeutet, dass dieses Handbuch nicht als Fortsetzung des 1883/84 (in demselben Verlage) veröffentlichten „Grundriss der evangelischen Glaubens- [und Sitten]lehre“ gelten soll. Doch ist die Absicht, jene Ergänzung zu liefern, nicht aufgegeben. Eine systematische Darstellung der Sittenlehre des historischen Christentums im Sinne des gegenwärtigen Lebensideals evangelischer Christenheit erscheint mir auch vom rein philosophischen Standpunkte nicht nur als hervorragend lehrreiches Thatsachenmaterial, sondern als eine unumgängliche empirische Voraussetzung für jede moraltheoretische Forschung der Gegenwart, möge dieselbe im übrigen methodisch und systematisch möglichster Voraussetzungslosigkeit beflissen sein.

Berlin, im Mai 1891.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

§ 1. Aufgabe der Sittenlehre 1
§ 2. Inhalt und Umfang 3
§ 3. Stellung im System der Wissenschaften 5
§ 4. Philosophische und theologische Ethik 7
§ 5. Bedingungen der ethischen Urteilsbildung 8
§ 6. Schwierigkeit der Urteilsbildung 11
§ 7. Hauptbegriffe der Moral 13
§ 8. Methode und Einteilung 14

Erster Theil: Praktische oder konkrete Ethik.

I. Der Einzelne.

1. Das Dasein des Einzelnen.

§ 9. Die Gesundheit; (Leib und Geist) 17
§ 10. Die Leibespflege; (besondere Probleme: Leichenverbrennung u. a.) 20
§ 11. Die Askese 26
§ 12. Der Selbstmord 30

2. Die Freiheit des Einzelnen.

§ 13. Gleichheit und Verschiedenheit 36
§ 14. Gleichberechtigung; Tierschutz 38
§ 15. Die Sklaverei 41
§ 16. Die Frauenemanzipation 45
§ 17. Der Charakter 47
§ 18. Das Sittlichböse 51
§ 19. Überwindung und Wiedergeburt 54
§ 20. Selbstpflichten; Grenzen der Individualethik 56

3. Der Inhalt des einzelnen Lebens.

§ 21. Äusseres und Inneres 58
§ 22. Das Spiel 59
§ 23. Kampf und Traum 62
§ 24. Arbeit und Erholung 64

II. Die Gemeinschaft.

1. Die Familie.

§ 25. Geschlechtsliebe und Familiengründung 65
§ 26. Die monogamische Ehe 66
§ 27. Bedingungen der Eheschliessung; (Verwandtschaftsgrade; Mischehe) 69

Seite
§ 28. Die Ehe als Selbstzweck; (Sakrament u. Civilehe; Gewissensehe; Nachkommenschaft) 71
§ 29. Unauflöslichkeit und Ehescheidung 74
§ 30. Der gesellige Verkehr der Geschlechter 77
§ 31. Die sexuellen Sünden 80
§ 32. Die Prostitution 83
§ 33. Das Gesinde 85
2. Die Gesellschaft.
§ 34. Gesellschaft und Gemeinschaft; Sitte, Sprache, Religion 86
§ 35. Übervölkerung; (Kannibalismus) 91
§ 36. Auswanderung und Kolonisation 96
§ 37. Volkstum und Rassenkampf 98
§ 38. Interessenkollision und Selbsthülfe 100
§ 39. Ständische Gliederung 104
§ 40. Glaubensfreiheit und Volkskirche 107
§ 41. Ideal der Gesellschaftsordnung 109
3. Der Staat.
§ 42. Staat und Gesellschaft 113
§ 43. Staat und Gemeinde 117
§ 44. Die Schule 118
§ 45. Lehrzweck und Erziehungszweck 121
§ 46. Die Wehrpflicht; (Mut und Tapferkeit) 123
§ 47. Ideale Bedeutung des Wehrdienstes; Militär und Schule 125
§ 48. Der Krieg 128
§ 49. Wirkung und Rückwirkung des Krieges 131
§ 50. Beteiligung am öffentlichen Leben 132
§ 51. Staatsform 135
III. Die Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft.
1. Die sachlichen Elemente: Eigentum und Arbeit.
§ 52. Das Privateigentum 138
§ 53. Die Arbeit 141
§ 54. Geld und Kredit 143
§ 55. Kapital und soziale Frage 146
§ 56. Der Staatssozialismus 150
§ 57. Das Recht auf Arbeit 158
§ 58. Maximalarbeitstag, Sonntagsruhe; Arbeitsnachweis 163
§ 59. Der Luxus 167
§ 60. Armenpflege, Lotteriespiel, Trinkgeld 172
§ 61. Eigentumssünden 175
§ 62. Der Wucher 180
§ 63. Sozialer Fortschritt und Kulturideal 181
2. Das persönliche Verhalten zum Nächsten.
§ 64. Nächstenpflichten (Gerechtigkeit, Liebe; Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit) 185

Seite

§ 65. Bedingungen der sittlichen Freiheit 189
§ 66. Antastungen der Freiheit u. Ehre des Nächsten 191
§ 67. Die Ehre 192
§ 68. Der Zweikampf 197
§ 69. Die Wahrhaftigkeit; (Heuchelei, Notlüge) 202
§ 70. Überzeugungstreue; (doppelte Form des Rigorismus) 206
§ 71. Der Eid 208
§ 72. Das Recht des Schweigens (Folter und ähnliches) 216
§ 73. Besondere Verstösse wider die Wahrhaftigkeit 219
§ 74. Zauberei (Wetten; Fluchen) 221
§ 75. Pflichtenkollisionen u. sittlicher Takt; [historische Abnormitäten] 228
§ 76. Das Sündigen (gemessen an Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit) .. 234
§ 77. Die Strafe 240
§ 78. Die Todesstrafe 246
§ 79. Die Gesamtheit der Tugendpflichten 250

3. Der Inhalt des sittlichen Gemeinschaftslebens.

§ 80. Der sozial-ethische Lebensinhalt 257
§ 81. Das Opfer der Existenz; das symbolische Handeln 260
§ 82. Die Familienfeste 263
§ 83. Geselligkeit und Beruf 265
§ 84. Die religiöse Gemeinde 267
§ 85. Der Religionsunterricht in der Schule 268
§ 86. Der kirchliche Religionsunterricht 273

Zweiter Teil: Historische Ethik (Geschichte der sittlichen Entwickelung und der Sittenlehre).

§ 87. Wert des geschichtlichen Wissens für die moraltheoretische Urteilsbildung.

1. Die Kulturgeschichte der praktischen Moral: § 88. Ursprung der Sitten. § 89. Vorchristliche Sittenkultur. § 90. Die Moral des Christentums. § 91. Nachwirkungen der antiken Moral im M.-A. § 92. Entwickelung der neueren Lebensrichtung seit der Reformation. § 93. Die moderne Sozialethik.

2. Die Geschichte der theoretischen Sittenlehre: § 94. Hellenische, britische, deutsche Wissenschaftsform. § 95. Charakter der hellenischen Ethik. § 96. Patristische Ethik. § 97. Mönchsmoral und scholastische Ethik. § 98. Protestantisch-kirchliche und naturwissenschaftlich-autonome Ethik. § 99. Intuitionistische und utilitaristische Ethik. § 100. Entwickelung der Grundprobleme seit Bacon, besonders in England, Schottland, Frankreich. § 101. Spinoza und Leibniz. § 102. Die Ethik seit Kant. § 103. Die gegenwärtigen Grundprobleme.

3. Die zeitgenössische Litteratur zur Sittenlehre: § 104. Hauptwerke über die Kulturgeschichte der Sitten. § 105. Hauptwerke über die Geschichte der theoretischen Sittenlehre. § 106. Hauptwerke zur »christlichen Ethik«. § 107. Litteratur zur philosophischen Ethik seit Kant. § 108. Die neueste Litteratur.

Dritter Teil: Abstrakte Ethik; (die allgemeinen moraltheoretischen Probleme).

I. Die Prinzipienlehre.

1. Ableitung und Begründung des Sittlichen: § 109. Prinzip und Ursprung; Prinzip und Maxime. § 110. Tafel der möglichen Prinzipien und Versuch eines neuen. § 111. Der Ursprung der Sitten. § 112. Der Ursprung des Sittlichen. § 113. Das intellektualistische Prinzip. § 114. Die eudämonistischen Prinzipien. § 115. Rigorismus und Evolutionismus (Teleologie).

2. Die ethischen Grundbegriffe: § 116. Tafel der Grundbegriffe. § 117. Die Freiheit des Willens. § 118. Das Gewissen. § 119. Autonomie und Heteronomie. § 120. Sittengesetz und Naturgesetz. § 121. Tugend und Pflicht. § 122. Nebenbegriffe (das Erlaubte, das Adiaphoron, das Probable, die Suspension, der Kasuismus, die „evang. Ratschläge", höhere und niedere Moral, Pflichtenkollision, Akkommodation, der Mittelzweck). § 123. Definition des Sittlichen.

3. Der Zweck im Sittlichen: § 124. Die ethische Teleologie; ihre Arten und ihre Gegner. § 125. Der Wert des Lebens. § 126. Endzweck und Weltzweck. §. 127. Das höchste Gut. §. 128. Optimismus und Pessimismus. § 129. Individualismus und Sozialismus, Egoismus und Altruismus.

II. Die Ethik als Wissenschaft.

1. Die Relativität der ethischen Begriffe: § 130. Bedingtheit der ethischen Begriffe, Urteile, Schlüsse durch die Sprache. [§ 130A. Begriff der Gerechtigkeit. § 130B. Begriff der Liebe.]

2. Die wissenschaftliche Abgrenzung: § 131. Moral und Recht; Moral und Religion. § 132. Ethik und Psychologie; Ethik und Metaphysik.

3. Der einheitliche Charakter der Ethik: § 133. Verhältnis der philosophischen zur christlichen Ethik.

III. Einteilung, Methode, Aufgabe der Sittenlehre.

1. Einteilung und Einteilungsprinzip: § 134. Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. §. 135. Der Dekalog. § 136. Einteilung der Pflichten. § 137. Die Ethik als Güterlehre. § 138. Historische Einteilungsversuche. § 139. Schleiermachers System. § 140. Ist der Gegensatz „Natur und Geist" für die Ordnung der ethischen Begriffswelt unentbehrlich?

2. Die Methode der Sittenlehre: § 141. Die verschiedenen Methoden und ihr wissenschaftlicher Wert. § 142. Heuristik der ethischen Methode. § 143. Methode und Richtigkeitsprobe. § 144. Individuelle Bedingtheit der Methode. § 145. Rechtfertigung der in unserm Lehrbuch befolgten Methode.

3. Die Aufgabe der Sittenlehre: § 146. Die Ethik als Wissenschaft, als Kunsttheorie, als praktische Lebensanweisung. § 147. Wirkung der Aufgabe auf die Methode; (geschichtliche Übersicht). § 148. Das Menschheitsideal, als praktische und als theoretische Aufgabe. § 149. Wechselwirkung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Streben nach dem sittlichen Ideal. § 150. Widerspruchslosigkeit, Vielseitigkeit und andere Kriterien für das Ergebnis des Systems.

Einleitung.

§ 1. Begriff der Sittenlehre. Die Namen Ethik, Moral, Sittenlehre sind gleichbedeutend, obwohl denselben abwechselnde Bevorzugung zuteilgeworden ist. Gegenstand dieser Wissenschaft ist das Sittliche, insbesondere das sittlich-gute Handeln; ihre Aufgabe die Darstellung sowohl der allgemeinen Bedingungen, Gesetze, Ziele des sittlichen Lebens als auch der besonderen Äusserungsweisen des sittlichen Verhaltens.

Mithin wäre der Name Sittlichkeitslehre dem Begriffe dieses Wissenschaftszweiges entsprechender als der Name Sittenlehre. — Der antike, jetzt bevorzugte Ausdruck „Ethik“ (ἠθικά, ἠθικὴ ἐπιστήμη) ist schon vor Aristoteles zur Unterscheidung von dem Gebiete der Logik und Physik z. B. von Xenokrates, vielleicht auch von den Cyrenaikern (Sext. adv. Math. VII, 15) angewendet, aber wohl erst durch Aristoteles zum technischen Terminus geprägt worden. Die Aussonderung der Ethik als einer besonderen Wissenschaft neben der Physik und Dialektik stammt nach Cicero (Acad. post. I, 5, 19) von Platon; nach Sextus Empiricus (VII, 14—16) soll Archelaus der Athener zuerst Physik und Ethik, die Cyrenaiker Ethik und Logik unterschieden haben. Urheber der Dreiteilung sei δυνάμει Platon; in praeciser Form (ῥητότατα, *expressissimis verbis*) haben zuerst die Anhänger des Xenokrates und sodann die Aristoteliker und Stoiker dieselbe gehandhabt. — Cicero braucht u. a. die Benennungen *de vita et moribus* und *de moribus*, daneben *[de arte] bene vivendi* oder bloss *vivendi*. — Der Ausdruck *moralis* findet sich schon bei dem jüngeren Seneca und wurde seit Quintilian technischer Terminus. — Durch Berücksichtigung der Etymologie von Sitte (got. *sidus*, ahd. *situ*) und ἦθος (beides von skr. *svadhâ* „Selbstthun“) könnte bei der Begriffsbestimmung der Sittenlehre

auch die Auffassung vom **Wesen des Sittlichen** (§ 123, § 146 ff.) von vornherein eigentümlich beeinflusst werden, und zwar im Sinne der Lehre von der „Autonomie“ (§ 119); daneben ist die Verwandtschaft jenes Wurzelwortes mit ἔθος, Sitte, — sowie mit *socer, Schwester, Schwäher* — einer empirischen und socialen Begründung des Sittlichen günstig (§ 111 f. und § 129). Auch die Bedeutung des gothischen *sidôn*. üben, zhd. m. *sidus*. Sitte, passt zu dem aristotelischen Begriff der Tugend als gewohnheitsmässig geübter Fertigkeit (ἕξις).

Koestlin, Studien über das Sittengesetz, JfdTh 1868, 393 ff. R. Rothe, Theol. Ethik (2), I, § 1—15. J. P. Lange, Grundr. der christl. Ethik, 1878, 59. W. Wundt, Ethik 1886, 16 f.

Benfey, Griechisches Wurzellexikon 1839, I, 372 (beruft sich auf Benary, Röm. Lautlehre 86, 215, und fügt dessen Ableitung der √ Fεθ [ἦθος, *suetus, situ*, slav. *schoudje*] aus einer mit *sva* anlautenden W. die Frage hiezu, ob sich diese Formen vielleicht mit skr. *svatva* Eigentümlichkeit — von *sva*, eigen — verbinden lassen (*t*, θ lässt schliessen auf *dh*). „Sollte man annehmen dürfen, dass sich aus *sva* durch das so oft sekundäre Wurzeln formierende *dh* [√ *dhâ*, namentlich in *crad-dhâ=credo*] eine Form *svadh* eigen machen, eigen haben gebildet habe?“) — Neuere Etymologen bekräftigen diese Vermutungen: (Fck I, 223, III, 322, 360: von dem Refl. pron. *sva*= *sava* eigen, selbst stammt 1. germ. *svâ* so, *svêsa* gebührend, passend, Eigentum, *svâsa* traut (*suavis*), *socer, svêstar, svehra*; 2. durch Zusammensetzung mit *dhâ* setzen, thun: skr. *svadh* zu eigen machen, *svadhâ* Selbständigkeit, Willkür; und 3. von diesem vielleicht σFεθω und germ. *sedu* Sitte; an. *sidhr*, g. *sidus*, ags. *sidu*, *sido*, ahd. *situ*, mhd. *site*) Vgl. G. Curtius, Grundz. d. griech. Etymol. (4) 1873, 251. Grimm, D. Gramm. II, 48, 507. — Irrtümlich wird „Sitte“ mit Gesetz und ἕζομαι, *satjan*, in etymologische Verbindung gebracht. So F. H. C. Schwarz, (1821) und noch d. Art. „Ethik“ in REpThK(2). — Ἦθος, ion. Form zu ἔθος (Gewohnheit), hängt mit εἴωθα und *suesco* zusammen und bedeutet bei Homer „Wohnung“ (gewohnter Aufenthalt; daher ἠθαλέος zahm, ἤθεῖος vertraut); später: Charakter. Die Beziehung von ἦθος zu *sodalis* ist ungewiss; die von *satjan* zu יסר (Gesenius) unwahrscheinlich.

Über die Anfänge einer Abgrenzung der Ethik als philosophischer Disciplin s. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 488, (4) 584 f.: Aristoteles setzt die Einteilung Ethik, Logik, Physik voraus (Top. 1, 14, 105 b. 19) und Xenokrates hat sich ihrer bedient. In Platons

Schriften kommt sie nicht vor; sachlich sind seine Dialoge nach derselben leicht zu gruppieren. Die Namen der Physik und Ethik kennt er nicht. Statt der letzteren würde er eher Politik sagen (Polit. 303, 305, 259 B. vgl. mit Euthyd. 291 C ff. Gorg. 464 B). Cicero folgt in seiner Angabe (s. o.), die sachlich nicht unrichtig ist, dem Eklektiker Antiochus (Acad. I, 4, 14. Fin. V, 3, 8, 4, 9). Merkwürdig ist die Einteilung des Albinus in dialektische, theoretische und praktische Philosophie (im Sinne von Logik, Physik, Ethik; er rechnet dabei, wie Aristokles, die Theologie zur Physik). — Dass zuerst Sokrates die Ethik angebaut habe, behaupteten die Sokratiker, während andere meinten, auch Heraklit sei schon ein ἠθικὸς φιλόσοφος gewesen (Sext. s. o.) — Diog. III, 56: Zu der Physik habe Sokr. die Ethik, Platon die Dialektik [d. h. samt Metaphysik] hinzugefügt. Dag. Apulejus, Dogm. Plat. 3: Platon habe die Ethik und die Dialektik von Sokrates.

§ 2. Inhalt und Umfang der Ethik sind fliessend, je nach Zweck und Methode ihrer Darstellung und je nach der begrifflichen Abgrenzung des Sittlichen, z. B. gegen die Begriffe des Nützlichen und Zweckmässigen, des Vernünftigen und Richtigen, des Rechtes, der Sitte. Vergl. § 131 und § 111 ff.

Auch innerhalb der synonymen Begriffe vom Sittlichen sind mancherlei künstliche Unterscheidungen versucht worden. So unterscheidet Rothe das Sittliche vom Moralischen: letzteres befasse als *vox media* auch das Unsittliche. Dem entspricht es, wenn manche Ethiker die Lehre vom Bösen aus der Sittenlehre ausschliessen (z. B. Schleiermacher), während andere derselben eine hervorragende Stelle einräumen (Culmann). — Hegel will mit seiner stufenmässigen Unterscheidung „Legalität, Moralität, Sittlichkeit“ das Moralische als die einseitig-subjektive Vorstufe des Sittlichen charakterisieren (Gewissenhaftigkeit und Ueberzeugungstreue), die Legalität als die einseitig-objektive Rechtschaffenheit oder die Angemessenheit an das positive Recht. Wenn hiernach die Legalität zur Moralität in Bezug auf den ethischen Wert sich ähnlich verhält wie diese zur Sittlichkeit, so erscheint die Moral von vornherein in nähere Beziehung zum Recht als zur Religion und Sitte gesetzt. Thatsächlich lässt Hegel die Ethik in der Rechtsphilosophie aufgehen, — ähnlich wie manche theologische Systematiker die Ethik als Annex der Glaubenslehre behandeln (§ 3) und manche philosophische Ethiker die Sittlichkeit auf die Sitte reduzieren (§ 111 f.) Dagegen stellt v. Ihering Sitte und Recht parallel wie Gesellschaft

und Staat: ein Höheres zu beiden ist das Sittliche, ein Niederes die Mode. — Auch in der Methodik giebt die Sittenlehre verschiedenen Auffassungen Raum. Die methodische Aufgabe der Ethik kann theoretische Aufklärung oder auch praktische Förderung sein. Im letzteren Falle teils vernunftgemässe Anweisung zum Leben (Wolf, 1720), teils Anweisung vernunftgemäss zu leben (Crusius, 1744). Im ersteren Falle teils Kunst der Belehrung über das sittliche Leben (Snell, 1594: *ars bene informandi mores*), teils Belehrung über die Kunst des sittlichen Lebens, (Wissenschaft von der wahrhaften Lebenskunst, d. h. von der Kunst eines tugendhaft-glückseligen Lebens; so schon Aristoteles). — Über Methode und Aufgabe der Ethik kann vollständige Aufklärung erst am Schluss des Systems (§ 141 ff.) gegeben werden. — Als Ausgangspunkt der Untersuchung kann die Subjektivität des Willens oder des Gewissens — oder aber das objektive Sittengesetz und die thatsächlich herrschende Moral gewählt werden. Demgemäss kann auch die „kirchliche" Ethik entweder vom Standpunkt der „Freiheit" (Wendt) oder vom Standpunkt des Gehorsams (vgl. H. Schreiber) konstruiert werden. — Als Gegenstand der moraltheoretischen Darstellung kann „alles Menschliche" gelten (Diog. Laert., Prooem. 18: *περὶ βίου καὶ τῶν πρὸς ἡμᾶς*) oder aber speziell das Gute (Fr. H. Chr. Schwarz, Chr. F. Schmid), der Wille (Wirth, vgl. Schellwien), der Lebenszweck (de Wette), die Lebensweisheit (Fries), das Vollkommenheitsstreben (Leibniz, Reinhard), oder ganz allgemein: das Seinsollende (Seydel) oder — mit geflissentlicher Ignorierung des Sollens — das „Handeln der Vernunft auf die Natur" (Schleiermacher). Beides vereinigt F. Harms: Die Ethik hat als Wissenschaft vom Idealen die Einigung der Natur mit dem freien Willen zum Ziel, andrerseits die absoluten, seinsollenden Zwecke des Willens zum Gegenstande.

Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre § 8, 10, 12—21. Über Naturgesetz und Sittengesetz, 1821. v. Ihering, Der Zweck im Recht, II, 1883, S. 14. 20. 227 ff. A. Lasson, Rechtsphilosophie, 1882, § 1—3. § 24 f (das Recht und das Gerechte). J. H. Fichte, System der Ethik, 1850, II, 1. § 10.

Aristoteles, Eth. Nicom. I, 5. 6. 9. 13. Cicero, De officiis I, 2—4 (*in officio colendo sita est vitae honestas omnis.* Innerhalb des Sittlichen sind *honestum* und *utile* zu unterscheiden; das *summum bonum* oder den *finis bonorum* ohne Rücksicht auf die Richtschnur des *honestum* erstreben hiesse die *virtus* dem *commodum* opfern.

S. § 114). — ROB. SNELLII Ethica methodo Ramea conscr. 1594. CHR. WOLF, Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt, Halle 1720, (3) 1728. CHR. AUG. CRUSIUS, Anweisung vernünftig zu leben, 1744. FRIES, Handb. der prakt. Philosophie oder der philos. Zwecklehre, I. Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit für den Menschen, 1818 [II. Religionsphilosophie]. MÜNDING, Quintessenz der Lebensweisheit und Weltkunst, nach Lord Chesterfields Briefen an seinen Sohn, 1885 (VI Br. 1774—77). — F. H. CHR. SCHWARZ, Evang.-christl. Ethik, (2) 1830. B. WENDT, Einl. in die Ethik, 1864. Kirchliche Ethik vom Standpunkt der christlichen Freiheit, 1864—65. H. SCHREIBER, s. § 133. — Die übrigen anged. Autoren s. § 100—107. SCHELLWIEN, s. § 149. R. ROTHE, Th. Ethik, I, § 86. Über Rothe vgl. CHALYBÄUS, Syst. d. spekul. Ethik, 1850, I, 180; vgl. S. 83—104. Gegen v. Ihering BRAUN, Zur Philos. des Rechts, der Moral und Sitte („Die Gegenw.“ 1886). F. HARMS, Ethik (hrsg. v. Wiese), 1889.

§ 3. **Stellung der Ethik im System der Wissenschaften.** Die Ethik gehört ihrem Gegenstande nach zu den Geisteswissenschaften; ihre selbständige Abzweigung von der Biologie, Anthropologie und Ethnologie beruht auf der Voraussetzung eines spezifischen Unterschiedes zwischen Natur und Geist. Der Form nach gehört die Ethik zu den begrifflichen oder spekulativen Wissenschaften; sie unterscheidet sich insofern von den empirischen Wissenschaften, somit auch von der Kultur- und Sittengeschichte, welche sie ebenso wie die Moralstatistik als ihr erfahrungsmässiges Material voraussetzt. (Vgl. § 132.)

Die Ethik ist nicht etwa blos Philosophie der Geschichte (Schleiermacher, Harms) oder richtiger Philosophie der Sittengeschichte, sondern sie philosophiert über das menschliche Willensleben, wie wir es als ein von zufälligen Einflüssen der Geschichte relativ unabhängig sein sollendes zu denken gewohnt sind. Darin liegt das Unterscheidende zwischen dem Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Rechtsgeschichte und dem Verhältnis der Ethik zur Sittengeschichte: der Begriff des Rechtes ist in höherem Grade als der Begriff des Sittlichen „positiv“, d. h. geschichtlich bedingt, während die Moral mehr als das positive und sogar mehr als das Naturrecht mit dem „seinsollenden“ Ideal zu rechnen hat. Dasselbe gilt gegenüber dem Verhältnis der Dogmatik zur Dogmengeschichte. — Eine passendere Parallele bietet

das Verhältnis der Ästhetik zur Kunstgeschichte, — der Religionsphilosophie zur Religionsgeschichte. — Am nächsten verwandt ist die Ethik der Politik, Pädagogik und praktischen Theologie einerseits, der Psychologie, Logik, Ästhetik andrerseits. Auch die praktische Theologie, Erziehungskunde, Staatswissenschaft lehren, wie durch Willensthätigkeit ideales Leben verwirklicht werden soll. Und den ethischen Gesetzen des Willenslebens stehen zur Seite die logischen Gesetze des Denklebens, die ästhetischen des Geschmacksurteils, die psychologischen des Seelenlebens überhaupt. Herbart ordnet die Ethik der Ästhetik unter. Ähnlich lässt K. J. Nitzsch (im biblischen Lehrsystem) die Ethik in der Dogmatik aufgehen, während Rothe umgekehrt die Dogmatik zum teil in die Ethik hineinarbeitet; Schleiermacher stellt beide als historisch-theologische Disciplinen parallel, hat aber neben der „Christlichen Sitte" ein allgemeineres philosophisches „System der Sittenlehre" entworfen. Über die antike Dreiteilung Dialektik, Physik, Ethik s. § 1.

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 233 ff Entwurf eines Syst. d. Sittenl. § 9. 10. Lecky, Sittengeschichte Europas, I (1879), Cp. 1: Naturgeschichte der Sitten, S. 1—144. Herbart, Naturrecht und Moral, 1836 (VIII, 213 ff). Gutberlet, Ethik und Naturrecht, Mnstr. 1883. Palmer, Verh. der prakt. Theol. zur Ethik, J f d Th I, 1856.

M. Ostermeyer, Strafgesetz und Moral, (D. Z. u. Strfr.) 1887. Revue de morale progressive, Genf 1887. Parrisius, Das Ethische in der Kunst, 1885. K. J. Nitzsch, System der christl. Lehre, (5) 1851. F. Harms, Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilos. (hrsg v. Wiese) 1889, S. 14. W. Schuppe, Grundsätze der Ethik und Rechtsphilos., 1881. J. Bentham, Introduction into the principles of moral and legislation, 1789 (deutsch von Beneke 1830.) J. Matter, Einfluss der Gesetze auf die Sitten und der Sitten auf die Gesetze, 1833 (übers. von Buss, Preisschr. d. Paris. Akad.) Prantl, D. geschichtl. Vorstufen der neueren Rechtsphilos., 1858 (S. 22: der Romanist Connanus machte zuerst den Unterschied zwischen Ethik als *vita solitaria et oeconomica*, Politik als *vita politica*, Recht als *vita civilis*). Die enge Beziehung der Ethik zur Politik als Wissenschaft von der Staatskunst hebt Aristoteles (Nik. Eth. I, 1.) hervor. — Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik, 1882. Über die Einteilung des Ganzen der Wissenschaften: G. Runze, Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen, V. d. philos. Gs. 1885.

§ 4. Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik entstammt der mittelalterlichen Entgegensetzung der weltlichen und der geistlichen Lebensideale (vgl. Göttig, s. u. § 133) und steht in losem Zusammenhange mit der irrtümlichen Annahme einer „doppelten Wahrheit", rechtfertigt sich aber angesichts des Fortbestandes der akademischen Fakultätengliederung insofern, als die Überfülle des Stoffes je nach dem Hörer- und Leserkreise ein verschiedenes Mass von Berücksichtigung der historisch-biblischen und kirchlichen Lehrüberlieferung wünschenswert macht. — Diese „theologische" Ethik ist aber nicht ohne weiteres mit der „christlichen" Ethik identisch. Die Betonung des reinen historischen Christentums, im Gegensatz zu irreführender Verschmelzung mit den traditionellen Formen der aristotelischen Ethik, lag im Interesse der Reformation (Melanchthon; Keckermann; s. u. § 133).

Auch gegenwärtig, da die Gefahr eines Wiederauflebens antiquierter, ausserchristlicher Lebensideale unbelänglich geworden ist, wird derjenige Ethiker, welcher auf ein theologisches Publikum rechnet, häufig Veranlassung haben, auf Aneignung der biblischen Spruchweisheit und der kirchlichen Terminologie Wert zu legen, z. B. bezüglich der Lehre von der Sklaverei, vom Eigentum, vom Eide. Und wenn ein Moralsystem mit ausgesprochener Betonung des historisch-christlichen Ideals entworfen wird, so ist es selbstverständlich, dass in demselben namentlich einer eingehenderen Würdigung des Sündenelends und der geschichtlichen Mächte, welche sich auf die Erlösung von der Sünde beziehen, Raum gegeben und demgemäss die bildliche Lehrform des N. T's, welche sich auf Sünde und Erlösung bezieht, ausdrücklich berücksichtigt wird. Aber solcher Rücksichtnahme braucht auch diejenige philosophische Ethik sich nicht zu verschliessen, welche jenes historische Element der Moralentwickelung mehr zurücktreten lässt. Auch manche entlegenere Probleme, die für ein modern-wissenschaftliches System an sich entbehrlich erscheinen, z. B. die Beurteilung der Askese oder der Zauberei (§ 11, § 74), können — nicht etwa bloss aus Rücksicht auf theologische Leserkreise oder auf das historische Interesse — in jede philosophische Ethik aufgenommen werden, sobald das Interesse von der Oberfläche der gegenwärtigen praktischen Probleme sich vertieft zu einer Betrachtung der wirklich gewesenen und somit möglichen sittlichen Verirrungen. Der Ausdruck „christliche Ethik" sollte gerade in christlichen Ländern, wo sich die Vorherrschaft der christlichen

Lebensansicht von selbst versteht, nur auf geschichtliche Darstellungen angewendet werden, im Unterschiede z. B. von griechischer, römischer, chinesischer, — jüdischer, mohammedanischer, buddhistischer Ethik. Zur Kategorie solcher Darstellungen zählt allerdings nicht allein die Geschichte der christlichen Sitte und Sittenlehre, sondern auch das biblisch-theologische Lehrsystem, sowie jede systematische oder statistische Darstellung, welche die sittlichen Leistungen, Anschauungen und Lehrmeinungen einer einzelnen Bekenntnisgemeinschaft und einer bestimmten Zeitperiode innnerhalb der Geschichte der christlichen Kirche wiederspiegeln will. Indem man nun die Gegenwart selbst als solche bestimmte Zeitperiode innerhalb des evangelischen Christentums anzusehen hat, so würde eine deren moraltheoretische Ansichten abspiegelnde Darstellung eine zeitgeschichtlich-systematische Ethik im Sinne von Schleiermacher's „Christliche Sitte“ sein. Auch auf Bücher mit erbaulichen oder praktisch-apologetischen Zwecken ist jener Titel gar wohl anwendbar. Dass aber die Ethik als wissenschaftliches System eine philosophische Disciplin ist, folgt aus dem Begriff der Ethik seit Aristoteles; und dass weder der christliche Ethiker unphilosophisch, noch der philosophische Ethiker unchristlich sein muss, folgt aus dem universalistischen Charakter des Christentums. — Die Frage, ob und inwieweit das sittliche Leben überhaupt einer positiv-religiösen Grundlage bedarf (was Steinthal und Höffding verneinen), — ist selbst Gegenstand der Ethik, der philosophisch-christlichen so gut wie der philosophisch-ausserchristlichen (s. § 131, B). Die Litteratur, welche der Behandlung dieses Problems gewidmet ist, weist allerdings erstaunliche Meinungsverschiedenheiten auf. Vgl. § 5, § 149 u. bes. § 133.

J. A. Dorner, Syst. d. christl. Sittenl., 1885, § 3. Paulsen, Ethik, I, 6, S. 127 ff. Steinthal, Ethik, 1885, § 4—5. Höffding, Ethik, (d) 1888, Cap. 2. J. P. Lange, Grundr. d. chr. Eth. 1878, 55. Die übr. Litt. s. § 133.

§ 5. Die wesentlichen Bedingungen zur moraltheoretischen Urteilsbildung sind: die subjektive sittliche Urteilskraft des Gewissens; die objektive Kenntnis von der Geschichte sowohl der Sitte wie der Sittenlehre; ausreichende Erfahrungen des eigenen Lebens. — Zu formeller wissenschaftlicher Verarbeitung des sittlichen Einzelurteils befähigen indessen diese Voraussetzungen erst dann, wenn mit dem Interesse an den ethischen Problemen und mit dem Glauben an die Erkennbarkeit ihres Gegenstandes sich dialektische Gewandtheit in der Sichtung und

Gliederung des Stoffes, Fertigkeit in philosophischer Spekulation und Übung in philosophischer Kritik verbindet.

Diese verschiedenen Elemente müssen zusammenwirken, wenn in moralischen Dingen ein Urteil von wissenschaftlichem Wahrheitswert zustande kommen soll. Oder ist etwa das Eigentümliche des Sinnes für wissenschaftliche Wahrheit noch etwas anderes: ein Mittleres zwischen Glauben und Zweifel, zwischen Gewissen und Verstand, zwischen Interesse und Erfahrung? Ist der reine Sinn und Geschmack für die theoretische Wahrheit etwas Undefinierbares, eine unbestimmbare Funktion, für welche deshalb jedes Kriterium fehlt, weil sie selber das Kriterium für alles Wissen und alles Scheinwissen ist? Wie dem auch sei, nur eine Funktion steht dem vernünftigen Wahrheitssinn ebenbürtig zur Seite, in stetiger Wechselwirkung mit ihm: die Sprache (s. § 6). Korrektes Sprachvermögen, Beherrschung der Sprachgebiete, in denen das Sittliche zur Darstellung kommt, Übung in sittlicher Handhabung der Sprache und vor allem Einsicht in die Bedingtheit auch des ethischen Urteils durch die Sprache — sind ebensowichtige Bedingungen der wissenschaftlichen Urteilsbildung über moraltheoretische Probleme wie die Wahrheitsliebe an und für sich. — Manche theologische Ethiker setzen als wichtigste Urteilsbedingung, welche höher sei als alle Vernunft, die Beseelung mit dem Geiste Christi und die verständnisvolle Empfänglichkeit für die christliche Offenbarung voraus. Allerdings werden in der Regel sowohl dem Gewissen als dem Wissen eines christlich gebildeten Ethikers die fruchtbarsten Anregungen aus dem Eindrucke erwachsen, den er von der Lebensgeschichte Jesu und der Sittenlehre des N. T.'s empfangen hat. Und wenn ein im Übrigen tugendhafter Mensch mit innerer Aufrichtigkeit zur evangelischen Lehre sich bekennt, so hat niemand ein Recht, zu bezweifeln, dass der Glaube an Christum thatsächlich die Triebfeder seiner Nächstenliebe und der Kompass seines Wandels in der Zucht sittlichen Geistes sei. Das Evangelium fordert solche Übereinstimmung zwischen Glauben und Leben und gründet beides auf die „Offenbarung Jesu Christi," d. h. auf die geschichtliche Erscheinung Jesu als des mit Gottes Geist gesalbten Erlösers. Wer in diesem Anschauungskreis zu Hause ist und dementsprechend lebt, der wird alles, auch sein wissenschaftliches Interesse der Denk- und Redeweise seines evangelischen Glaubens anpassen. Wenn nun aber dieser ernste evangelische Christ anfinge zu philosophieren und, was mehr wäre, sein philosophisches Interesse mittels methodischer Schulung in den Dienst der wissenschaftlichen Forschung

zu stellen, dann würde es nicht mehr genügen, auf den heiligen Geist und das fleischgewordene ewige Wort, sofern dieselben Gegenstand des christlichen Glaubens sind, als die letzte und höchste Quelle der Urteilsbildung zurückzugreifen. Nicht einmal dies würde genügen, dass man die Katechismuslehre von der „Heiligung“, vom „neuen Gehorsam“, von der „Gesetzeserfüllung“ mit dialektischen Erörterungen zu umspinnen und mit modern-philosophischen Terminologien auszustatten versuchte. Sondern alles, was das historische Christentum uns bietet und lehrt, darf nunmehr bloss Gegenstand, nicht Kriterium der Wahrheitserforschung sein. Die wissenschaftliche Ethik muss auch den Schein des Autoritätsglaubens vermeiden; sie darf sich nicht begnügen „Geist“ und „Wort“ als religiös geweihte Symbole oder Glaubensideale vorauszusetzen, sondern sie hat zu prüfen, wo und wie überhaupt wahrer Geist und wahres Wort sittliche Erkenntniss vermitteln. Sie hat also lediglich die Wahrheit und die allgemeine Form, in der jede Wahrheit regelrecht erkannt wird, die Sprache, als Kriterien anzuerkennen. Der heilige Geist der Wissenschaft ist die Wahrheit, das fleischgewordene Wort der Wissenschaft ist die Sprache. Nur insofern hat der Heiland unseres Glaubens und der „Geist Gottes“ (im christlichen Sinne) prinzipielle Bedeutung für die Ethik, als alle jene lebenswahren religiösen Grundbegriffe, wie Gott, Glaube, Erlösung, Wiedergeburt, Reich Gottes, hl. Geist, Gottmenschheit u. s. f. neben der historisch-christlichen zugleich eine universale Bedeutung beanspruchen dürfen und alsdann auch gelegentlich — ihrer sprachlichen Ausprägung nach — durch andere Wortbilder ersetzt werden können. An der Nichtachtung dieser Regel leiden z. B. die Systeme von Harless, Hofmann, Culmann, während umgekehrt einer unberechtigten, weil historisch ungerechten Scheu vor christlichen Ausdrucks- und Vorstellungsformen viele neuere Ethiker sich schuldig machen. Die Absicht, eine gerechte Mitte innezuhalten, tritt hervor bei Chalybäus, J. H. Fichte, R. Rothe, J. A. Dorner, im Wesentlichen auch bei Martensen einerseits, bei Paulsen andrerseits.

Chalybäus, System der spekulativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staates, der religiösen Sitten, 1850—51 (I. Eudämonologie; II. Rechtslehre; III. Religiöse Sittenlehre: 1. Die christliche Weisheit; 2. Organisierung der christlichen Gemeinde). J. A. Dorner, System der Sittenl. 1885, § 3.

Dedekind, Kritik des Gewissens, zur Scheidung des wahren Wissens dessen, was man soll, von dem sogenannten moralischen Gefühl der

Pflicht, 1802. DRANSFELD, Der Zusammenhang des Wissens mit dem Gewissen und seine prakt. Bed., Halle 1887. F. BRENTANO, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889. SIGWART, Vorfragen zur Ethik, 1886. SPENCER, Data of ethics, (d) 1879. HARTENSTEIN, Grundbegr. d. eth. Wissenschaften, 1844. DILTHEY, De principiis ethices Schleiermacheri, 1864. O. KUTTNER, Die apologetische Seite des Religionsunterrichts, ZfevRel-Unt. 1890, 191 ff. ZIEGLER, Geschichte der christlichen Ethik, (Einl.). PAULSEN, System der Ethik, I, c. 5 und 6 (S. 122 ff.). — Dass ein wissenschaftliches Urteil in sittlichen Dingen eigene Erfahrung voraussetzt, betont Aristoteles im Eingang der Nikom. Ethik (I, 1, 1094): ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. Ebenso c. 2. mit Berufung auf Hesiod, dass vor allem objektive Kenntnis des ὅτι, sodann aber eigenes Denken über die ἀρχαὶ und das διότι erforderlich sei.

§ 6. Die besondere Schwierigkeit der theoretischen Urteilsbildung über sittliche Fragen liegt hauptsächlich in der Unübersehbarkeit der psychologischen Beziehungen zwischen Denken und Wollen, sodann auch in der Rückwirkung des problematischen und stetig reciproken Verhältnisses zwischen Sprache und Gedanken auf diejenigen Vorstellungen, welche dem Willensleben gelten.

Manchmal scheint es, als ob die sprachliche Benennung lediglich Reflex der Sache sei, die dadurch bezeichnet werden soll; geht man aber innerhalb des ethischen Gebietes diesem Verhältnis zwischen Sache und Ausdruck auf den Grund, so zeigt sich, dass wir die „Sache" eben nur als „Vorstellung" von einer sinnlich nicht wahrzunehmenden und insofern relativ unbekannten psychischen Grösse kennen und dass der Ausdruck schon existierte, als wir über die psychischen Regungen zu reflectieren begannen. Der Ausdruck erweist sich eben deshalb alsbald als mitschöpferische Ursache der entsprechenden theoretischen Vorstellungen, durch welche wir die unmittelbar gegebenen psychischen Regungen und die daran unmittelbar anschliessenden primitiven Vorstellungen uns begreiflich zu machen suchen. Nachdem aber einmal der Ausdruck auf den Vorstellungsapparat eingewirkt hat, wirkt er mittels der intimen Verbindung von Denken und Wollen auch auf den Willen selbst, d. h. auf das beherrschende Centrum aller psychischen Vorstellungen, zurück und beeinflusst somit indirekt dasjenige Element, welches wir vorher die „Sache" nannten. — Die nähere

Erörterung dieser Wurzel aller moraltheoretischen Schwierigkeiten s. § 130. Hier sei nur daran erinnert, dass das so verzwickte Wechselverhältnis zwischen Sache, primitiver Vorstellung, Sprache und begrifflicher Vorstellung keineswegs die Möglichkeit einer praktischen Erziehung des Willens in Frage stellt, sondern nur die Schwierigkeit einer theoretischen Beweisführung über die sittlichen Probleme — z. B. Freiheit, Gewissen, Sittengesetz — begründet. Die praktische Einwirkung eines guten Willens auf den noch unerzogenen Willen vollzieht sich eben nicht bloss mittels Sprache und Vorstellung, sondern mehr noch mittels des guten Beispiels einer vertrauenswürdigen Persönlichkeit und durch den Hinweis auf die Erfahrungen sowohl des eigenen Lebens als der Geschichte der Menschheit. Eine Mitwirkung des sprachlichen Ausdruckes wird auch hier stattfinden, und von der nicht bloss gewissenhaften sondern auch geschickten Handhabung der Sprache wird oft der Einfluss abhängen, den ein Unterricht bei übrigens richtiger Lehrmethode ausübt auf die sittliche Bildung des Lernenden. In der theoretischen Ethik aber muss principiell mit diesem Faktor gerechnet werden, obwohl gerade hier eine möglichst objective, sachliche, von heterogenen Einflüssen freie Betrachtung des Willenslebens zu erstreben ist. Thatsächlich wird sich uns auf Schritt und Tritt die Notwendigkeit ergeben, mit der sprachlichen Bedingtheit des moraltheoretischen Urteils zu rechnen, aber demgemäss allerdings auch das Recht und die Pflicht, bei endgültiger Formulierung eines ethischen Lehrsatzes dem Willen einen Einfluss auf die bewusste Handhabung der Sprache zu gestatten. Schon die allgemeinsten Sätze der Ethik, z. B dass des Menschen Leben wertvoll, dass das Wertvollste im Menschen das Sittliche, dass das Sittliche eine besondere Sphäre sei, müssen immer zugleich so verstanden werden, dass damit gesagt sein soll, wir seien berechtigt oder verpflichtet, die Sprache so zu handhaben, dass diese Sätze als Wahrheit beanspruchende hingestellt werden.

J. Bahnsen, Aphorismen zur Sprachphilosophie vom Standpunkt der Willensmetaphysik, 1881. Wundt, Ethik, 1886, (I. Die sittlichen Begriffe und die Sprache). Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Gründen alles Wissens, 1877. L. Tobler, Ästhetisches und Ethisches im Sprachgebrauch, Z f V-Ps u. Spr-W 1869. Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, 1888. G. Runze, Sprache und Religion, 1889, 98—110.

ARISTOTELES, I, 7 (man darf in der Ethik, wegen der induktiven Methode, keine absolute Genauigkeit verlangen). O. KARES, Poesie und Moral im Wortschatz, 1882. v. OELZELT-NEWIN, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme, Wien 1883. GERBER, Die Sprache und das Erkennen, 1884.

§ 7. Als die sittlichen Hauptbegriffe, deren sprachliche und vorstellungsmässige Kenntnis jeder induktiven Untersuchung über die ethischen Probleme vorausgehen muss und deren geordnete Zusammenstellung zur einleitenden Orientierung wünschenswert ist, wählen wir im Anschluss an die übliche Terminologie folgende aus: gut und böse als volkstümlichere Ausdrücke für sittlich und unsittlich; Tugend als normale Bethätigung des sittlichen Willens; sittliches Gut, sei es als konkretes Ideal des Willens, sei es bloss als gegebenes Mittel zur Erreichung des idealen Ziels; Sittengesetz als ideale Norm des sittlichen Handelns; Pflicht als allgemeine Verbindlichkeit gegen diese gesetzmässige Norm oder auch als besondere sittliche Aufgabe.

Über die Definition dieser Begriffe kann man verschiedener Meinung sein; aber dass sie die gangbaren ethischen Grundbegriffe sind, ist kaum zu bezweifeln. Ohne diese zu benutzen, würde es schwer fallen, über das begriffliche Wesen, das Prinzip, die Aufgabe des Sittlichen verständlich zu orientieren. Hingegen wäre es unzweckmässig, über das Wesen des Sittlichen, über das Prinzip der Ethik, über die Natur des Willens, über die Möglichkeit der Willensfreiheit, über die Bedeutung des Gewissens, über Autonomie oder Transscendenz des Sittengesetzes u. Ä. schon in der Einleitung ausführlich zu verhandeln. Man würde dadurch der wissenschaftlichen Entwickelung des Systems vorgreifen. Das Wesen des Sittlichen — und sogar die Aufgabe der Sittenlehre — wird vollständig nur durch das System uud die Geschichte der Ethik erkannt. Soviel wie man von den sittlichen Begriffen wissen muss, um mit Erfolg in induktive Erörterungen über die Einzelprobleme der konkreten Ethik eintreten zu können, hat jeder Lernende aus Sprachschatz und Lebenserfahrung mitzubringen. Nur aufmerksam muss er von vornherein gemacht werden auf die in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch übergegangene Begriffsordnung, mittels welcher man die allgemeinen Kategorien innerhalb des sittlichen Gesamtgebietes zu fixieren pflegt. Aus dieser Rücksicht ist es zweckmässig, den Begriff der Tugend mit der Vorstellung der Freiheit, den Begriff des sitt-

lichen Gutes mit der Vorstellung von dem unvergleichlich hohen Werte der menschlichen Persönlichkeit, den Begriff des Sittengesetzes mit der Vorstellung von einer übermenschlichen verpflichtenden Macht, der göttlichen Vorsehung, von vornherein sprachlich so zu verknüpfen, dass den fruchtbaren Gedanken, welche möglichenfalls dieser Verbindung entkeimen werden, zur Geburt verholfen wird. Keineswegs aber dürfen wir vermittelst „synthetischer Urteile *a priori*" z. B. die Realität der Willensfreiheit, etwa als notwendiges Subjekt des Sittlichen, — oder den absoluten Wert des Persönlich-Guten, etwa als unumgängliches Objekt des Sittlichen, — als unerlässliche Prinzipien der Ethik voraussetzen: thäten wir das, so würde vorweggenommen, was durch die Ethik untersucht oder erwiesen werden soll. Diese theoretischen Probleme gehören allerdings zu den höchsten und wichtigsten der Ethik. Aber die gesamte konkrete Ethik dient uns als Substrat für jene Probleme, als induktiv zu verwertendes Material, mit dessen Benutzung alsdann die abstrakte Prinzipienlehre entwickelt werden soll.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, (3) 1881, (II. Das Moralprinzip). P. Rée, Ursprung der moralischen Empfindungen, 1877. Carneri, Grundlegung der Ethik, (d) 1880. Schleiermacher, Begr. d. höchsten Gutes, 1826. 27. H. Weiss, Die christl. Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze, 1877. Paulsen, Ethik, S. 171 ff. J. H Witte, Grundzüge der Sittenl. als d. Wissenschaft v. d. Gesetzen des prakt. Vernunftlebens, 1882.

§ 8. Methode und Einteilung der Ethik werden am zweckmässigsten so gewählt, dass der späteren abstrakten Erörterung der Methodik nicht vorgegriffen wird, d. h. möglichst einfach, übersichtlich, ungezwungen und gemeinverständlich. Vgl. § 134 ff. Bei solcher Anordnung wird das System auch seinem didaktischen Zwecke entsprechen. Die induktive Methode darf nirgends vernachlässigt werden (§ 109). Wünschenswert ist eine Einflechtung der Geschichte der Sittenlehre als eines Hauptmittels kritischer Urteilsbildung.

Solcher historischen Darstellungen sind in neuester Zeit einige so treffliche veröffentlicht worden, dass wir uns mit einer litteraturgeschichtlichen Übersicht begnügen können. Diesem Teil geben wir seine Stelle zwischen der mehr synthetischen Darstellung der praktischen oder konkreten Ethik, welche bloss an das Interesse für die Einzelprobleme an-

knüpft, und der mehr analytischen Behandlung der allgemeinen moraltheoretischen Probleme, deren Lösung die umfassendste Kenntnis voraussetzt und deren Behandlung deshalb nicht (mit de Wette und den meisten) an den Anfang, sondern (ähnlich wie bei Wundt) an den Schluss des Systems zu verlegen ist. (Auch Kant's Kritik behandelt die „Methodenlehre“ erst am Schluss.) Das Interesse, welches nach Durcharbeitung der konkreten Ethik aus dieser für die Geschichte der Sitten und der Sittenlehre erwachsen sein wird, soll vermittelst unserer Einteilung in verstärktem Masse dem wichtigsten, abstrakt-theoretischen Hauptteil zu Gute kommen. Aus ähnlichem Grunde hat auch de Wette in der Ethik v. J. 1819—23 und in dem Compendium vom Jahre 1833 den geschichtlichen Abschnitt in die Mitte verlegt. Ganz unzweckmässig ist die übliche Einteilung in Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre. Diese Kategorien brauchen wir als Handwerkszeug fast bei jedem einzelnen Problem. Sie lokal trennen hiesse stete Wiederholungen notwendig machen. Sittliche Kraft, Lauterkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Ehre, Freiheit sind Tugenden, Pflichten und Güter zugleich. Das Problem der Ehre z. B. müsste also bei jener Einteilung an drei verschiedenen Stellen behandelt werden. Ganz lässt sich dieser Übelstand nicht meiden: z. B. die „Freiheit“ erörtert auch unser System bei verschiedenen Anlässen; aber dieses Wort umfasst thatsächlich verschiedene Begriffe, die nicht in jedem Sprachkreise mit gemeinsamem Ausdrucke benannt werden. — Die Methode der Ethik ist für die Ergebnisse, zu denen wir gelangen werden, nicht eben massgebend. Sie kann beschreibend (deskriptiv) oder auch vorschreibend (imperativ), lediglich induktiv oder auch deduktiv, systematisch oder auch kritisch, analytisch oder auch zugleich synthetisch sein. Der eigentümliche Charakter der Ethik macht die Berücksichtigung der imperativen, paränetischen, ja sogar der prophetischen oder divinatorischen Methode wünschenswert. Als Wissenschaft aber soll die Sittenlehre überall nach Möglichkeit induktiv, kritisch, analytisch verfahren, (wenngleich in unserm knappen Repertorium die Form der Induktion und der Analyse im einzelnen Falle zurücktreten muss). Die systematische Konstruktion darf nicht lediglich synthetisch die Begriffe zusammenfügen, ehe dieselben geprüft und zerlegt sind; sie darf nicht in spekulativen Experimenten sich ergehen, ohne zugleich auf die faktisch vorliegenden Ergebnisse psychologischer und historischer Erfahrung zurückzugreifen. Aber nicht minder unrichtig wäre es, die Ethik auf geschichtliche Gemälde und psychologische Beschreibungen zu beschränken; denn sie ist vor allem eine

systematische und praktisch-anweisende Disciplin. — Angesichts der Geschichte der Ethik ist möglichste Vielseitigkeit in der Stoffwahl geboten; andrerseits sind Übergriffe in andere Wissensgebiete zu vermeiden. Auch auf eine ausführliche Erörterung desjenigen Problems, welches von manchen Ethikern als das grundlegende innerhalb der Sittenlehre angesehen wird, — die psychologische und psychophysische Analyse des Willenslebens, — dürfen wir aus dem Grunde verzichten, weil dieses Problem einer anderen, allgemeineren Wissenschaft, der beschreibenden Seelenkunde, anheimfällt, sodass die Entwickelung und Lösung desselben in der Ethik vorausgesetzt werden kann. — Der besondere Zweck, den unsere Darstellung verfolgt, ist eine ausführliche Litteraturangabe, geordnet nach dem systematischen Gesichtspunkte einer übersichtlichen Disposition aller Probleme der Ethik.

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803. Über die wiss. Beh. des Tugendbegriffs (II, 2), des Pflichtbegriffs (S. 370); über das höchste Gut (S. 446 ff.) L. George, Prinzip und Methode der Philosophie mit Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, 1842. Eucken, Gsch. u. Kr. d. Grundbegr. d. Gegenw., 1878 c. 1, 2, 13). — De Wette, Christl. Sittenlehre, 1819—23 (I. Allg. Sittenl.; II. Allg. Gesch. d. chr. Sittenl.; III. Besond. Sittenl.). W. Wundt, Ethik; eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, 1886 (I. Die Thatsachen des sittl. Lebens; II. Die philosophischen Moralsysteme; III. Die Prinzipien der Sittlichkeit; IV. Die sittlichen Lebensgebiete).

Erster Teil.

Praktische Ethik: die konkreten sittlichen Lebensgebiete.

I. Der Einzelne.

1. Das Dasein des Individuums.

§ 9. Das Gut der Gesundheit ist das elementarste Pflichtobjekt: *mens sana in corpore sano.* Dem rechtverstandenen Grundsatz *secundum naturam vivere* nachzuleben ist Tugend.

Der stoische Grundsatz ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ist mit den Prinzipien christlicher Lebensansicht vollkommen vereinbar, gleichviel ob unter φύσις die menschliche Natur oder die ewige Weltordnung zu verstehen ist. Der Schein eines Widerspruchs zwischen stoischer und christlicher Schätzung des „naturgemässen Lebens“ beruht auf dem Missverständnis, als ob die Stoa die sinnlichen Triebe den geistigen gleichstellte, was nicht einmal Epikur that, und als ob das Christentum Geist und Sinnlichkeit dualistisch entgegensetzte, was eher dem Stoicismus — sicher dem Neuplatonismus — zur Last zu legen wäre. Vielmehr handelt es sich dort wie hier um die Bejahung der wahren und Verneinung der falschen Natur: weder in der Loslösung des Geistes von der Sinnlichkeit, noch in der Vereinerleiung beider liegt die Naturgemässheit, sondern in der normalen Beherrschung der Sinne durch den Geist. Nur darin besteht ein Unterschied, dass der Stoiker unter dieser Normalität mehr jene angeborene „Gesundheit der Seele“ versteht, welche durch verständige Einsicht und unter Missachtung der blos sinnlichen Güter festzuhalten sei, während der Christ die

empirische Verderbtheit der menschlichen Natur voraussetzt, menschlichen Verstand und Willen dem Elend der Sünde nicht gewachsen erachtet und die wahre Natur als ein durch Selbst- und Weltverleugnung wiederzuerlangendes Desiderium mehr unter dem Bilde eines göttlichen Gnadengeschenks, einer Gabe des göttlichen Geistes, also einer „göttlichen Natur“ (θεία φύσις 2 Pet. 1, 4) vorzustellen pflegt. Aber auch diese verlorene und durch Wiedergeburt (ἄνωθεν γεννηθῆναι, Joh. 3, 3) wiederzuerlangende „wahre Natur“ ist doch nichts anderes als das „gesunde“ Wesen des Menschen, wenngleich als Produkt der heilenden That Gottes angesehen, daher im N. T. an Stelle des selteneren Begriffes „Gesundheit“ (1 Tim. 1,10) der Begriff σωτηρία (Heil, Rettung, Seligkeit) tritt. Das Christentum verschärft den auch der Stoa nicht unbekannten Gegensatz zwischen leiblichen und seelischen Trieben zur Idee eines Widerstreites zwischen Geist und Fleisch (Gal. 5, 17; 1 Pet. 2, 11). Aber dieser Unterschied in der Verhältnisbestimmung beruht hauptsächlich auf dem gesteigerten Abscheu des Christen vor dem Bösen, ist also gradueller Art. Und auch vom stoischen Standpunkt braucht nicht bestritten zu werden, dass diejenigen Konfliktsperioden der Seele, da der Wille mit Selbstüberwindung niederen Trieben Widerstand zu leisten hat, nur uneigentlich als „Pflichtenkollisionen“ aufzufassen sind, nämlich nicht in dem Sinne, als ob auch der sinnliche Standpunkt für sich eine absolute Berechtigung hätte. Nur das kann im einzelnen Falle ernstlich zweifelhaft werden, ob man zuerst für die leibliche Gesundheit zu sorgen habe, um mit Hülfe derselben eine sittliche Pflicht vollkommener erfüllen zu können, oder ob man die Pflichterfüllung ohne Rücksicht auf körperliches Wohlbefinden, aber in der Zuversicht, der Leib werde dem Zwecke des Geistes wie von selbst sich anpassen, wagen dürfe. Man kann alsdann wohl aus moralischen Gründen den sprachlichen Ausdruck ablehnen, welcher die Idee einer „Kollision der Pflichten“ auch auf den „Widerstreit zwischen Fleisch und Geist“ anwenden möchte: sachlich aber wird durch den Grundsatz der Naturgemässheit keineswegs die Sinnlichkeit der Sittlichkeit ebenbürtig gesetzt. Erwägt man dies, so wird es kaum die Sittlichkeit gefährden, wenn man mit Platon, Shaftesbury, Feuerbach, Paulsen auch an das sittliche Wohlverhalten den Massstab der Gesundheit anlegt. Nach Platon ist Tugend „Gesundheit und Schönheit der Seele“. Nach Paulsen ist die Ethik geradezu die „allgemeine Diätetik“. Die Kantische Betonung der Ausschliesslichkeit des Pflichtmassstabes entspricht formell allerdings mehr dem Ernst

des Christentums; Kants Gegensatz „Neigung und Pflicht“ ist dem christlichen „Fleisch und Geist“ parallel. Was aber die Sache selbst betrifft, so ist der Gegensatz zwischen Gesundheitsideal und Pflichtrigorismus kaum von Belang (vgl. § 110 ff). — Genügt es nun, die Nächstenliebe als Wirkung und Symptom geistiger Gesundheit oder gar bloss — mit Helvetius u. a. — als naturgemässe und folgerichtige Äusserung wohlverstandener Selbstliebe zu chrakterisieren? Hier spielt noch ein anderer, wichtigerer Gegensatz ein, zwischen Egoismus und Altruismus, sowie zwischen Individualismus und Socialismus § 129. — Bei Würdigung der Biologie, Diätetik, Orthobiotik, Makrobiotik in ihrer Bedeutung für die Ethik ist namentlich Rousseau's und Hufeland's zu gedenken. — Praktische Probleme der Gegenwart: prophylaktische und erziehliche Einwirkung der Gymnastik, — der Knaben- und Mädchenhorte, Ferienkolonien, Kinderkrippen, Kindergärten, der Kinderbewahranstalten und Kinderheilstätten. Grundsätze des Oberlin-Vereins und anderer Kinderschutzvereine. Vereine für Volksbäder, für Beschaffung billiger und gesunder Wohnungen. Die Volksküchen. Die Siechenhäuser. Das Samariterwesen und die modernen Ausläufer des Johanniterordens. — Kingsley und Wichern. — Die Schulgesundheitslehre (s. § 45).

Rousseau, Émile ou de l'éducation, 1762. Campe, Theophron. Hufeland, Makrobiotik (Vorrede). Gutsmuts, Gymnastik für die Jugend, ein Beitrag zur nötigen Verbesserung der körperlichen Erziehung, 1793 (1884). Lorinser, Zum Schutze der Gesundheit in den Schulen, Oppeln 1836. Th. Bach, Wanderungen, Turnfahrten und Schülerreisen, (2) 1885. Gutbrod, Die Kinderbewahranstalt in ihrem Zweck u. s. w., Augsb. 1884. M. Richter, Über Arbeitercolonien und Naturalverpflegungsstationen, Bresl. 1884. — Munding, Die Grundsätze der stoischen Moral im Zsh. entw. und bel., Rottw. 1846. Über christliche und stoische Lebensansicht s. Neander (§ 90), Baur (§ 95) und Wadstein (§ 96).

Rinne, Materialismus und ethisches Bedürfnis in ihrem Verhältnis zur Physiologie, 1868. Feuerlein, Die Selbstpflicht im System und in der Geschichte der Moral, PhMoHe 1883, 257 ff. E. v. Feuchtersleben, Diätetik d. Seele, (41) 1877. F. Kirchner, Diätetik des Geistes. Anleitung zur Selbsterziehung, 1884. Klencke, Am Webstuhl der Zeit, Beiträge zu einer gesunden, vernünftigen und freudigen Lebensauffassung, 1887. H. Beecher-Stowe, Kleine Füchse, oder die kleinen Fehler,

welche das häusliche Glück stören, (d) 1869. F. Scholz, (Direktor der Irrenanstalt in Bremen) die Diätetik des Geistes, 1887. G. Olearius, Zur Krankenseelsorge (herausg. v. Löhe). Düsterdieck, Über die Freude, ein Beitrag zur chr. Ethik, J f d T h XVII, 2. Chalybäus, I, 420 ff. Schleiermacher, Entw. § 49 ff. — Laspeyres, Einfl. der Wohnung auf das menschliche Betragen Z f V-Ps u. Spr-W VI, 1869. A. Wagner, Volkswirtschaftslehre, § 352 ff. Rupprecht, Mensch und Wohnung in Wechselbeziehung, (München) 1885. Schmoller, Jahrb. f. Gesetzg. 1887, 425 ff. C. Klebs, Umgestaltung des Menschengeschlechts, besonders durch Krankheiten, (No. u. S. 28, 83). [Guttzeit, Der konsequente Humanismus; der natürliche Weg zur Gesundheit, Veredlung, Lebensfreude, Gemütsruhe und langem Leben, Stettin 1885.] Mantegazza, Die Kunst glücklich zu sein, Florenz 1888. H. Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik, (2) 1867, S. 47 (gegen den Dualismus zwischen Geist und Natur). — L. Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst (W. X, 1866, 1, und 2, 14). Brillat-Savarin, Physiol. d. goûts, (Bedeutung der Ernährungsweise für die geistige Entwickelung). R. Rothe, Die Berechtigung des Sinnlichen nach Aristoteles, ein Beitrag zur christlichen Apologetik, T h S t u. K r 1851. — Wasmansdorff, Kant und die Leibesübungen, N. Jahrb. f. d. Turnk. 1864, 4. Bintz, Die Gymnastik der Hellenen und die Leibesübungen des Mittelalters, (Gütersloh, Bertelsmann).

§ 10. Die Leibespflege hat sittliche Bedeutung in doppelter Hinsicht: symbolisch, sofern der Leib Spiegel des Geistes, real, sofern er Werkzeug des Geistes ist. Der symbolischen Bedeutung entsprechen die Tugenden der Anmut und Würde, der organischen Bedeutung entspricht die Tugend der Selbstbeherrschung, welche negativ in der Mässigkeit oder Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), positiv in der körperlichen Gewandtheit, Fertigkeit, Geschicklichkeit besteht. Die vollkommene Selbstbeherrschung macht den Leib zum gehorsamen und werktüchtigen Diener des Geistes, ohne seine normale Entwickelung zu gefährden; sie wird aber nur durch allmähliche Übung erworben. Die negative Form der Übung ist die Abhärtung vermittelst stetiger Selbstüberwindung; die positive Form der Übung ist die planmässige Selbsterziehung zur Ausdauer, Tapferkeit und Willensstärke.

Der symbolische Zweck ist dem organischen an sittlichem Wert gleichzustellen, ja insofern überzuordnen, als Anmut und Würde die

Vollkommenheit der in die Erscheinung tretenden Sittlichkeit darstellen und somit das konkrete τέλος des sittlichen Individuallebens verwirklichen; der Leib soll „Tempel des Geistes,“ höchstes Sinnbild des idealen Wertes der Menschenseele, gottebenbildliches Heiligtum sein. Aber sobald wir die Leibespflege als Pflichtobjekt ansehen, in diesem Falle darf das Streben nach Vollkommenheit in der Erscheinung nimmermehr gleichgestellt werden dem Streben nach realer Tüchtigkeit. Andernfalls würde jenes zur narcissushaften Selbstbespiegelung, zur Eitelkeit und Koketterie führen und von dem inneren Zweck sittlicher Selbsterziehung ablenken. Vielmehr wird bei ernstem Streben nach realer sittlicher Tüchtigkeit auch der symbolische Zweck wie von selbst und jedenfalls in gediegenerer Form erreicht werden. Die Gesamterscheinung des sittlichstrebenden Mannes wird unmittelbar den Eindruck der Würde machen, das sittlich gebildete Weib wird ungesucht in edler weiblicher Anmut den Charakter reiner Menschlichkeit bekunden. — Ein beide Ideale, das innere, praktische und das äussere sinnbildliche, zusammenfassender Tugendbegriff ist die griechische σωφροσύνη: praktisch geübtes Verständnis für gesunde Lebenshaltung und massvolles Auftreten. Auch das mittelalterliche Tugendideal der *mâze* umfasst beides: Selbstbeherrschung und erscheinendes Ebenmass. — Diese Tugenden setzen ein Bewusstsein um den Gegensatz zwischen Leib und Geist, d. h. zwischen der menschlichen Gesamtnatur un der Herrschaft der feineren Nervenkräfte innerhalb dieser Natur voraus (§ 9), obwohl dieser Gegensatz theoretisch immer problematisch bleiben wird (§ 3, § 140). In dem Masse wie die Vorherrschaft des Geistes zur dauernden Charaktereigenschaft, zur „zweiten Natur“ geworden ist, wird der Leib in der Regel thatsächlich das zweckmässige Werkzeug des Geistes und auch der getreue Reflex, das ebenmässige Spiegelbild des Geistes sein. Ist nun aber der Leib etwa erst dann als Ebenbild Gottes oder als heiliges Symbol des sittlichen Geistes zu behandeln, wenn in ihm wirklich der Abglanz einer vollkommenen selbsterrungenen Sittlichkeit wiederstrahlt? Oder ist die leibliche Hülle schon insofern, als sie Spiegel und Werkzeug des Geistes sein kann und beides werden soll, als gottebenbildliches Heiligtum zu achten? Nach Schopenhauer ist der Leib die unmittelbare Objektivation des Willens zum Leben. Der Leib des Menschen ist aber mehr, er ist das höchste konkrete Gut. Und indem er die Anlage zur sittlichen Vollkommenheit und die Möglichkeit zu ihrer Verwirklichung in sich trägt, ist er unstreitig auch als ein ideales, spezifisch ethisches Gut zu schätzen. — Diese Auffassung

des Leibes ist massgebend für die Lösung der Probleme der Prügelstrafe, der Leichenanatomie und der Leichenverbrennung. Auch der Leib des sittlich Unreifen und Unerzogenen soll nicht gemisshandelt, auch der entseelten Hülle des Gestorbenen soll nicht Gewalt angethan werden. — I. Unterschied zwischen der Züchtigung von Sträflingen und von Zöglingen. Wiefern widerspricht die körperliche Misshandlung von Kindern der realen, wiefern der symbolischen Bedeutung des Leibes? — Ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται. — Prov. 13, 24: „wer seiner Rute schonet, der hasset seinen Sohn.“ Sokrates Beispiel von dem krummen Holz, das gerade zu biegen sei. Seneca's Mahnung zu milder Handhabung der Strafe. Nicht *quia peccatum est, sed ne peccetur.* John Locke und die späteren philanthropischen Bestrebungen. Schleiermacher: Zu strafen mit dem, was die Jugend soll ertragen lernen, wäre ein Widerspruch. (Sinnlichkeit soll gebrochen werden durch die Strafe: die Strafe aber setzt Sinnlichkeit voraus und rechnet auf die Empfindlichkeit derselben. — Wiefern liegt hier eine *quaternio terminorum* vor?) Klett, der Schlagende erscheint als Zorniger oder als Büttel; sein Thun ist Willkür oder Brutalität. — Noch anders zu beurteilen ist die Prügelstrafe an erwachsenen Verbrechern; sie vernichtet den Rest des Ehrgefühls. In Deutschland hat zuerst die bayrische Regierung mit diesem Strafsystem gebrochen. Problematisch bleibt die körperliche Züchtigung an halbwüchsigen Burschen wegen Rohheit, boshafter Sachbeschädigung, frevelhafter Verletzung des öffentlichen Anstandes. Für solche Fälle verteidigt mit einleuchtenden Gründen die Prügelstrafe O. Mittelstädt. — Das Spiessrutenlaufen; sein Ursprung und seine Abschaffung. — Die sprachliche Seite des Problems der Prügelstrafe. „Nicht ob Misshandlung mit pathologisch erheblichen Folgen unzulässig d. h. Miss-handlung sei, steht in Frage; denn das versteht sich als analytisches Urteil von selbst“; sondern inwiefern wir berechtigt sind, diejenige erlaubte körperliche Antastung, welche ohne gesundheitsgefährlich zu sein, die Strafwürdigkeit des Vergehens in empfindlicher und zweckmässiger Weise zum Bewusstsein bringt, als Schläge, Misshandlung, Prügel zu bezeichnen. (S. unten G. Runze). Näheres zur Erziehungsstrafe s. § 77. — II. Widerspricht die Leichenanatomie (namentlich die unfreiwillige) der sittlichen Bedeutung des Leibes? (Goethe empfiehlt im W. M. Secierübungen am Phantom.) — III. Hat der Kampf gegen die Leichenverbrennung neben dem religiös-ästhetischen auch ein unmittelbar sittliches Motiv? Christliche Gräberpflege im Unterschiede von den Ge-

bräuchen des heidnischen Toten- und Ahnenkultus. Gründe für die Leichenverbrennung: 1. der ästhetische Vorzug, welcher in der Symbolik des Feuers und der schnellen Zersetzung gegenüber der langsamen Verwesung liege; 2. der religiöse Hintergrund jener Symbolik und die biblische und christlich-hymnische Verwertung des Symbols der Asche (עָפָר וָאֵפֶר); Bild des Phönix; 3. ökonomische und hygienische Gründe; vor allem 4. die Beseitigung der Gefahr des Lebendigbegrabenwerdens; [trügerischer Grund : *quod medicina non sanat, — ignis sanat;* offenbare Nichtunterscheidung des Realgrundes von dem Erkenntnisgrunde. Das Interesse, den Bestatteten wirklich tot zu wissen, wird verwechselt mit dem Interesse am wirklichen Totsein; die Einrichtung des Crematoriums gewährt scheinbar beruhigende Überzeugung, ist aber vom sittlichen Standpunkt gerade insofern absolut zweckwidrig, weil sie zugleich als hypothetische *causa efficiens* wirklichen Totseins wider die elementarste Pflicht der Lebensschonung verstösst.] — Die Einführung der Leichenverbrennung zuerst in Italien. Internationale Kongresse für Feuerbestattung: 1876 in Dresden (demzufolge Einrichtung eines Crematoriums in Gotha); 1890 in Berlin. Gottfried Keller's Feuerbestattung in Zürich 1890. Die ethischen Gründe gegen die Feuerbestattung lassen sich unter folgende Gesichtspunkte ordnen: 1. Auch der verstorbene Leib ist noch Symbol des gottebenbildlichen Geistes:

Animae fuit haec domus olim Factoris ab ore creatae,
Fervens habitavit in istis Sapientia principe Christi. —
Tu depositum tege corpus, Non immemor ille requiret
Sua munera fictor et auctor Propriique aenigmata vultus.
(Prudentius.)

Deshalb keine gewaltsame, schnelle, vorgreifende Zerstörung, zumal dieselbe die Erinnerung an die heidnischen Gebräuche und an die Scheiterhaufen der Inquisition wachrufen würde! — 2. Die Pietätspflicht seitens der Hinterbliebenen fordert, dass man das Bild des Verstorbenen dem Andenken möglichst so erhalte, wie es war, da er starb. 3. Die Beerdigung ist ein Akt für die Lebenden (Luther, Chytraeus) dasjenige Bestattungsverfahren ist das wirksamst anregende, welches die Symbolik der Auferstehung in der traditionell geheiligten Form zum Ausdruck bringt (das verwesende Samenkorn, 1 Cor. 15, Schillers Glocke, Klopstock's „Auferstehn"). — Ein weiteres, die Leibespflege betreffendes Problem ist die gewerbliche Mimik und Gymnastik. Liegt in der kunstmässig und zu gewerblichen Zwecken ausgebildeten

Virtuosität der Leibesübungen, z. B. in der Akrobatik, den Jongleurkünsten, dem Kunstreiterwesen, dem Ballet, vor allem in der schauspielerischen Mimik — nicht auch ein unmittelbar sittlicher Wert, abgesehen von der Frage der Berufsarbeit? (Die Beherrschung der leiblichen Organisation nicht bloss „virtuos“, sondern *virtus*). Und warum gilt das bejahende Urteil nicht von karikierenden Proceduren, z. B. der Ventriloquistik? Wo liegt hier die Grenze des Erlaubt-komischen und des Verwerflich-hässlichen (z. B. im Clownwesen)? Begriff der Prostitution im weiteren Sinne *(corpore quaestum facere)*. Schopenhauers Urteil über das Ballet als unkünstlerisch, weil „reizend“. — Schleiermacher's Ansicht von den Nachteilen der Schauspielerpraxis (als gewerbsmässiger Selbstentäusserung der individuellen Eigenart; vgl. § 22). — Wert des Turnens und derjenigen Sportsübungen, welche nicht bloss der Gesundheitspflege sondern der Ausbildung körperlicher Gewandtheit dienen: Rudern, Radfahren, Bergsteigen, Eislauf, Wettrennen. — Wichtiger sind die Pflichten der Mässigkeit: die Meidung aller gesundheitsschädlichen und sittlich gefährdenden Genüsse, die Selbstabhärtung zur körperlichen Tüchtigkeit. Die Sünden der Völlerei und Schlemmerei, der Weichlichkeit und Unzucht zählen nach der christlichen Sittenlehre zu den verwerflichsten (Rö. 13, 13. I Cor. 6, 9 f.) Der Kampf gegen die Trunksucht, gegen den Missbrauch berauschender Getränke, ist ein praktisches Hauptproblem der Gegenwart. Wirkung des Alkoholismus: Zerrüttung des leiblichen und seelischen Lebens (Siechtum, Irrsinn, Selbstmord), Untergrabung des wirtschaftlichen Gedeihens (Pauperismus) und der socialen Lebensordnung (Zersetzung des Familienlebens, degenerierte Nachkommenschaft, Zunahme der Verbrechen). Wirksamkeit der Mässigkeitsvereine und der entsprechenden organisatorischen Bestrebungen (das Temperenzwesen in den Ländern englischer Zunge; der deutsche Verein gegen den Missbrauch geistiger Getränke s. d. Jahr 1883). Einfluss des Branntweinhandels auf wilde Völkerschaften. Wie ist über den (1881 vom D. Reichstag abgelehnten) Vorschlag zu urteilen, dass die Behörde befugt sein soll, Gewohnheitstrinker zeitweilig in Heilanstalten unterzubringen? Wie über jenen, die Einklagbarkeit von Trinkschulden aufzuheben? (1. unschwer zu umgehen; 2. die Unmässigkeit würde zum Privilegium der Wohlhabenden.)

Hoffmeister, Über Platon's Lehre von der σωφροσύνη, 1827. (Platon's Charmides ἢ περὶ σωφροσύνης). L. Schmidt, Ethik der alten Griechen, 1882, S. 174 308 f. Schleiermacher, Platon's Ansicht von der

Ausübung der Heilkunst, 1825. Rothe, IV, 33 ff. Klencke, die menschlichen Leidenschaften, 1862, S. 329 ff: über Unmässigkeit und Trunksucht.

Schleiermacher, Pädagogik, S. 738, 753, 372 ff. Jean Paul, Pädagog. Kleinigkeiten, 1820, B. 32, 70. Sachse, Geschichte und Theorie der Erziehungsstrafe, 1879. Strebel, Schulstrafe, in d. Allgem. Encycl. für Erziehung und Unterricht, VIII. (Mit Nägelsbach, Lübker, Curtmann für die alle „Klügelei" ausschliessende Unmittelbarkeit der körperlichen Züchtigung.) Eckstein, Pädagog. Vortr. I, 55. C. F. Meyer, Das Leiden eines Knaben, 1885. Klett, Der Lehrer ohne Stock, 1869. Dornblüth (vom hygienischen Standpunkt), Die körperliche Züchtigung in der Schule, Zeitschr. f. d. höhere Unterrichtswesen XIV, 42 (1885). Baudissin, Sociale Fragen der Gegenwart, 1883, 34. Demokr. Blätter, 1884, 17, S. 136 ff. (Körperliche Züchtigung in der Schule). G. Runze, Die Erziehungsstrafe in der Schule mit Rücksicht auf die körperliche Züchtigung. Ein Beitrag zur theoretischen Pädagogik, N. J. f. Philol. u. Päd. 1887 (beleuchtet auch die sprachliche Seite des Problems). Für die gerichtliche Prügelstrafe: O. Mittelstädt, Gegen die Freiheitsstrafen; Beitr. z. Kritik des heut. Strafsystems, 1879. Über die Behandlung Ludw. Weidigs: v. Treitschke, Deutsche Gesch. d. 19. Jh, IV, 615. Aschrott, Strafsystem und Gefängniswesen in England, 1887. —

J. Grimm, Über das Verbrennen der Leichen, Ak. d. W. 1849. Th. Morus, Utopia, 1516 (für fakult. Verbr.) Trusen, Die Leichenverbrennung als geeignetste Bestattungsart, 1855. Coletti, Mem. sulla incinerazione dei cadaveri, (Padua) 1857. Hauptwerk: W. Sonntag, Totenbestattung u. s. w. und die Begräbnisfrage, 1878 (gegen die Verbr.) Wasmansdorff, die relig. Motive der Totenbestattung, Progr. 1888 (auch Citate aus den Kirchenvätern und Reformatoren.) Weinhold, Die heidnische Totenbestattung in Deutschland, 1859. Kinkel, Für die Feuerbestattung 1877. Wegmann-Ercolani, Die Leichenverbrennung als rationellste Bestattungsart, (4) Zürich, 1874. Neumann, Urne oder Sarg? 1874 („einzig denkbare" Bestattungsart der Zukunft). E. Weber, Wie bestatten wir u. s. w.? 1876 (Gegner). K. E. Schneider, Begraben, nicht verbrennen 1874. P. Cassel, 1885. Schönholzer, Feuerbestattung und Religion, (St. Gallische Vorträge, I) 1890. — Die Flamme, Zeitschrift für Leichenverbrennung. — Grassmann, Rig-Veda X, 14—18. Minuc. Felix, Octav. 11, 34. Tertullian, De cor. mil. 11, De resurr. carn. 32, 65. Lactanz, VI, 12.

Piderit, Mimik und Physiognomik, 1885. — Über die Ansichten von der sittlichen Bedeutung der Schauspielkunst, s. Stäudlin u. a. (§ 22).

A. Baer, Der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und socialen Organismus, sowie die Mittel ihn zu bekämpfen, 1878. Schlaeger, Temperenzbewegungen in den Vereinigten Staaten (Gegenw. 1874, 289. Auch die Unitarier sind Temperenzler). W. Martius, Kampf gegen den Alkoholmissbrauch, 1884 (mit den Satzungen des Vereins v. J. 1883). Aufg. d. inneren Miss. im Kampfe gegen die Trunksucht, 1884. Die christl. Nüchternheit, 1888 (aus: „Bew. d. Gl.") — Paulsen, Ethik, S. 394 ff. — Mengering s. § 11. —

§ 11. Mit Askese bezeichnet man methodische Tugendübung. Soweit dieser Name nichts weiter bedeuten soll als Selbstzucht mittels Abhärtung — oder auch positive Selbsterziehung zur leiblichen Tüchtigkeit, — insoweit würde die Askese der sittlichen Leibespflege dienen und bloss ein anderer Ausdruck sein für die auf diese bezüglichen Tugenden insgesamt (§ 10). In solchem Sinne sprechen auch Kant, Fichte, Reinhard von „Askese" als der mannigfachen Vorübung zur sittlichen Tüchtigkeit. Dieses Wort hat aber historisch eine besondere, zum Teil irreführende Bedeutung erhalten. Man unterschied im M.-A. von jener allgemein-sittlichen Vorübung noch eine besondere Askese als unmittelbar verdienstlische Ausübung. Diese mönchisch-orientalische und neuplatonisch-mittelalterliche Askese ist teils wertlos, teils verwerflich und erregt nur deshalb Bewunderung, weil sie freiwillig eine unverhältnismässig grosse Kraft auf Zwecke verwendet, die weder dem Einzelnen noch der Gesamtheit wahrhafte Förderung gewähren.

Schon als moralische Vorübung sah man nicht bloss die positive oder negative Übung in der Leistungskraft an, sondern man erwartete von der vorbereitenden Askese eine reinigende oder korrektive Wirkung: die Wiederherstellung der gestörten Lebensharmonie, und zwar durch Enthaltsamkeit, Einsamkeit, intellektuelle Selbstbeschränkung. Diese korrektive Askese ist vom Standpunkt sittlicher Diätetik als ausnahmsweises Heilmittel anzuerkennen, wo sie freiwillig bethätigt wird, — ja sie ist je nach dem individuellen Charakter des Heilungsbedürftigen sogar zu empfehlen. Anders steht es mit der Askese in jenem historischen Sinne einer besonderen Art von moralischer

Tugendausübung. Als solche bestand und besteht die Askese entweder in willkürlicher Einschränkung natürlicher und socialer Funktionen (Fasten, Virginität, Cölibat, freiwillige Armut) oder in anstrengender und erschöpfender religiöser Symbolik (Cilicium, Bussgürtel, Tonsur, Vigilien, Stigmatisation, Selbstgeisselung). In dem Masse wie diese Askese die Kräfte, anstatt sie zu steigern, mindert oder opfert, ist sie verwerflich; sofern sie die Gegenwirkung der unterdrückten Natur herausfordert (Maxime der Nikolaiten: *παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*), ist sie gefährlich; sofern sie dem geordneten Wechsel zwischen Arbeit und Erholung willkürliche Schranken setzt, ist sie unzweckmässig; sofern sie auf einer Verquickung sittlicher Zwecke mit religiöser Verdienstlichkeit oder abergläubischer Abbüssungstendenz beruht, ist sie verfehlt und wertlos, — wo nicht schädlich. Der Begriff der Askese erscheint (sowohl religiös wie ethisch) entbehrlich, sobald die normale Leibespflege als sittliche Pflicht gefordert wird und einerseits in der Erziehung die leibliche und geistige Gymnastik, andrerseits in der Lebensführung Erwachsener die leibliche und geistige Diätetik vollständige Berücksichtigung finden. Was sonst zu gunsten der Askese sachlich geltend gemacht werden kann, lässt sich sprachlich unter den Gesichtspunkt der allgemeinen Selbstpflicht, Berufspflicht und Liebespflicht stellen (§ 136). — Sprachliche und sachliche Seite der Frage, ob und warum die Askese (*ἀσκεῖν*) durch die Gymnastik (*γυμνάζειν*) zu ersetzen sei. Bedingtheit der sachlichen Frage durch die sprachliche. Wieweit darf die Vorübung in sittlichen Dingen überhaupt abgezweigt werden von der Ausübung? Hierin zwei weitere Probleme: 1. kann der sittliche Wille ohne ein zweckvolles Objekt thätig sein? 2. ist die sittliche Persönlichkeit in jedem Moment Selbstzweck? — Die biblisch begründbare Askese: Marc. 2, 20 aus unmittelbarem Bedürfnis; — Marc. 9, 29. 6, 31. 1 Cor. 7, 5. 9, 24—27 aus umsichtiger Reflexion, und zwar als Aufopferung niederer Zwecke um höherer willen. Kann die biblische Askese durchweg unter den Gesichtspunkt des sittlichen Selbstzwecks gestellt werden? Warum spricht 1 Tim. 4, 8 über die *σωματικὴ γυμνασία* so geringschätzig? Fordert der Begriff des leiblichen „Selbstopfers“ (Röm. 12, 1) eine Wiederaufnahme der asketischen Praxis und Terminologie? Beurteilung des Mönchtums vom Standpunkt des christlichen Ideals. Ursprung der asketischen Weltflucht des M.-A.'s; — aus ausserchristlichen Richtungen? Die cynische Wurzel der Stoa; der Neuplatonismus. Weshalb und mit welchem Recht stellt Schopenhauer den asketischen Katholicismus als genuines Christentum dar? Auch Paulsen:

das Genussleben der einen werde durch die Enthaltsamkeit der andern kompensiert; die erziehliche Wirkung, welche die Asketen ausüben, indem sie die Möglichkeit, die Triebe zu meistern, beweisen, errege dankbare Bewunderung. — Man beantworte folgende Fragen vom Standpunkt des genuinen Christentums. Verbietet die Pflicht des Zeitauskaufens (Eph. 5, 16) jedes Isolieren der Tugendeinübung von der Tugendausübung (Math. 6, 33)? Verbietet die Dankbarkeit gegen den Schöpfer Selbstentziehungen, welche nicht von der Not — eigener oder fremder Not — diktiert wurden (1. Cor. 10, 31)? Duldet der Ernst sittlicher Zwecke geflissentliches Probieren und Experimentieren mit Tugendkräften? Wann entspricht ein Gelübde dem Geiste des Evangeliums, und inwieweit ist das berechtigte Gelübde als Askese zu betrachten? — Ist der Spott und die Verachtung der Welt unverdient, welche ebenso den asketischen Symbolen der „Weltverachtung“ (Kutte, Tonsur, Bettlergewand) zu teil werden, wie sie „der Sekte prahlerische Tracht“ erfährt? Ist wie die mönchische Tonsur (gegen Lev. 21, 5) so auch die besondere Art der Barttonsur evangelischer Geistlichen ein solches Symbol der Weltverachtung (es sei denn im Interesse schwerhöriger Gemeindeglieder)? Begriff des Muckertums; das Bedenken gegen seine ethische Verwertung. — Sittliche Beurteilung des Vegetarianismus Individualethische Bedeutung der tugendmethodischen „Tagebücher“, der regelmässigen Selbstprüfungen, der Privatbeichte, des regelmässigen Gebetes. — Kann man die modernen Fortschritte in der Lehrmethode, — die Einübung z. B. der grammatischen Regeln möglichst wenig von der Darstellung und der Lektüre, also der „Ausübung,“ zu trennen, — in Parallele stellen mit dem Wechsel in der Beurteilung der Askese? In der Rekrutenausbildung wird die propädeutische Vorübung von der Ausbildung im Felddienst durchaus getrennt; ähnlich in den meisten Lehrgegenständen, welche intellektueller Bildung dienen; soll die sittliche Selbstbildung anders verfahren, da diese doch von Paulus, Eph. 6, I Cor. 9, II Tim. 2 unter den Gesichtspunkt der *militia Christi* gestellt wird? — Gehört das Tabakrauchen zu den Adiaphora (Mitteldingen) oder steht es auf gleicher Stufe mit dem Genuss des Opiums und alkoholischer Getränke (§ 10), oder kommt dem Tabak, wie dem Weine, eine gesellig-symbolische Bedeutung zu, zumal er, wie kein anderes Narkoticum, zugleich beruhigt und anregt, calmierend und animierend wirkt — und vielleicht von manchen schädlichen Extravaganzen ablenkt? (Lenau II, 213: „Mein Pfeifchen traut —“; Skepsgardh. † 1845 im Irrenhause, „Das Schicksal ein Türke“). Zur sittlichen Beurteilung lege man sich die Fragen

vor: welcher Beweggrund veranlasste dich zuerst, dem Genusse des Tabaks zu huldigen? Würdest du denselben aufgeben, wenn du von der Schädlichkeit oder auch nur Zwecklosigkeit überzeugt wärest? Ist Gewohnheit ein ausreichendes Motiv, einer sittlich indifferenten Sitte zu huldigen?

Zöckler, Krit. Gesch. der Askese, 1863. Gass, Gesch. der christl. Ethik I, § 39. 49 ff. 92. von Eckstein, Geschichtliches über die Askesis, 1862. Wasserschleben, Bussordnungen der abendl. Kirche, 1851. Cosack, Zur Gesch. der evang.-asketischen Litt. in Deutschl., 1871 (vgl. Erbkam, Th St u Kr 1872). Literarum asceticarum quae rep. inter evang. Germanos, hist., Reg. 1862. Culmann, Christl. Ethik (dieselbe sei wesentlich die Wissenschaft der christl. Askese). Paulsen, S. 377 f. Gass, Der sittliche Wert der Asketischen, J f d Th 1873, S. 247. H. v. d. Goltz, Enthaltung und Fasten im Geiste des Evang., Vortr. Basel 1873. Jul. Schiller, Probl. der christl. Ethik, 1888 (Askese und Gelübde).

Köbel, Die christliche Nüchternheit, 1876. — Emerson, Gesellschaft und Einsamkeit, (2) deutsch 1875. E. Vilmar, symbolische Bed. des Nasiräatgelübdes, Th St u Kr 1864. Wiese, Von Gelübden im evangelischen Sinne, 1861. A. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit, 1874. Arrian, Dissert. Epicteteae. Porphyr., De abstinentia ab esu carnium. Über das Mönchstum: Weingarten in Zf Kirchg. 1876 und R Ep Th K X, 758. Keim, Urchristenth. I, 7. Cropp, J f d Th 1866. Schaff, J f d Th 1861. A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 1882. — Melanchthon, C. R XXI, 1521 (mortificatio carnis). Luther, Die geistl. Gelübde, 1530. Steitz, D. ästhet. Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche, Th St u Kr 1859. Mengering scrutinium conscientiae catecheticum oder Sündenrüge und Gewissensforschung, Halle, 1686 (darin ein Abschnitt über das „Tabaktrinken"). Fichte, Ascetik, (s. § 102). Reinhard, Syst. d. chr. Moral III, 4 („Zu den Hülfsmitteln der chr. Volk. gehört alles, was einen vorteilhaften Einfluss auf die wirkl. Ausübung und Vollbringung pflichtmässiger Handlungen hat"). Kant, Metaph. d. Sitten II, 2: Ethische Methodenlehre, *a.* Didaktik, *b.* Asketik, § 49 (Ask. ist „Kultur der Tugend" und hat den Wahlspruch der Stoiker: *sustine et abstine.* Sie ist eine Art moralischer Diätetik und zielt darauf hin, wackeren und fröhlichen Gemütes in Befolgung der Pflichten zu sein.) De Wette, 1833, § 296 („Askese ist ein Handeln, zu dem wir nur mittelbar — um im Stande

zu sein, der unmittelb. Verpflichtung zu genügen, verpflichtet sind.") Rothe, III, 455 (Ask. ist ein lediglich auf die Erweckung der eigenen Tugend, rein als solcher, abzielendes Handeln.) J. H. Fichte, V, 594 ff. — „Daheim", 1865 (Über Rauchen und Nichtrauchen.) V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Europa, S. 449 (über den Tabak). — Knigge, Umg. m. M. 1, Cp. 2, 4 u. 5. Baumann, Handb. d. Moral, S. 322 f. (Über das Probieren im Sittlichen). W. Pressel, Isr. Fasten, REpThK, IV. *a*) Num. 30. Lev. 23. Joel 2. *b*) Sach. 7, 8. Deut. 23, 21 ff. Jes. 58. *c*) Sir. 34, 31. Tob. 12, 9.

§ 12. Die Selbsttötung oder die freiwillige Aufhebung des individuellen Daseins kann sprachlich und sachlich von dem willkürlichen und verbrecherischen Selbstmord unterschieden werden. Dennoch ist in vielen Fällen eine Gleichsetzung beider Ausdrücke im Interesse der sittlichen Ordnung und der socialen Selbstbehauptung zweckmässig, weil alsdann die Warnung vor dem sittlichen Makel, welcher auf dem Morde lastet, auch auf die mehr problematischen Fälle von Selbsttötung sich überträgt, die dem einzelnen wünschenswert scheinen, der Gesamtheit aber gefährlich sind. Die Selbsttötung rigoristisch zu beurteilen, ist nicht puritanische Sentimentalität, sondern dient der Gewissensschärfung und dem socialen Interesse, dessen Grundlage der Glaube an den Wert des Lebens ist. Im einzelnen Falle soll man freilich den vollzogenen Selbstmord mehr bedauern als verdammen, sobald der Beweggrund nicht durchsichtig und die Möglichkeit einer geistigen Anomalie nicht ausgeschlossen ist. Diese beiden Einschränkungen treffen aber niemals zu auf die subjektive Lage des vernünftigen Menschen, der persönlich zu der Frage theoretisch oder praktisch Stellung zu nehmen hat. Die Verwerflichkeit des Selbstmordes im Allgemeinen folgt sprachlich aus dem Begriffe Mord, sachlich aus der Abwesenheit des Gottvertrauens und der Geduld. Die geduldige und vertrauensvolle Gemütsstimmung, welche zugleich die sittliche ist, fordert unbedingte Bereitschaft zu jedweder Gelegenheit sittlicher Charakterbildung und gottgewollter Selbstvollendung, sei es, dass diese lediglich noch im Dulden, sei es zugleich wieder in gemeinnützigem Wirken sich werde vollziehen können.

Nur dann darf die Selbsttötung nicht als verwerflich charakterisiert werden, wenn sie entweder indirekte Selbstabkürzung des Lebens

zugunsten der Gesamtheit, also uneigennütziges Selbstopfer ist (Curtius, die Decius Mus, Winkelried, Herders Don Alonso, der Skieläufer, — anders die Verteidiger von Numantia und von Masada, Körner's Zriny, das „vierte Regiment," — Sardou's Odette), oder aber wenn sie die Äusserung eines unzurechnungsfähigen Seelenzustandes ist. Unter dieser letzteren Bedingung fällt die Selbsttötung ausserhalb der Voraussetzungen der Individualethik, da diese mit sittlich verantwortlichen Personen zu rechnen hat. Auf der Grenze des sittlich Erlaubten liegt das freiwillige (autovivisektorische) Experiment am eigenen Körper, wenn es nicht direkt im Interesse der praktischen Nächstenliebe (ähnlich wie in der Sage vom „armen Heinrich"), sondern nur im Dienste der theoretischen Pathognostik oder Biologie geschieht. (Die Hungerkünstler; Tanner in New-York 1882). Jenseits der Grenze liegt das Selbstopfer, wenn es lediglich dem ästhetischen Interesse dienen will (Gladiatoren, Matadore). — Ist es billig, die Feigheit unter allen Umständen als Motiv des Selbstmordes hinzustellen? Oder die Indolenz als Schutzmittel wider ihn zu empfehlen? Ist es richtig was Brandes urteilt, dass Leopardi den Selbstmord unterliess, weil es ihm „an Mut gebrach" (Gioc. Leopardis Dichtungen, d. 1889, S. 62 ff.), oder hinderte ihn das sittliche und religiöse Bewusstsein an der Ausführung? (vgl. S. 240). — Wie verhält sich die Selbstverstümmelung (Lev. 19, 28) zum Selbstmorde (Prov. 24, 8?) und weshalb straft das Gesetz nur den Selbstverstümmelungsversuch, welcher zum Behufe der Befreiung vom Wehrdienste unternommen ward? Worin liegt der hohe ethische Wert des passiven Sterbens als unfreiwilligen Schicksals? Wiefern kommt die Bedeutung des Leibes als „Tempels des Geistes" bei der Beurteilung des Selbstmordes in Betracht? Ist die statistisch festgestellte Zunahme der Selbstmorde ein Gegenbeweis gegen die Annahme, dass ebenfalls vielleicht die Schärfung des sittlichen Bewusstseins um die Verwerflichkeit desselben zunimmt? Einfluss des Klima's und der Bevölkerungszunahme auf die Selbstmordszunahme (Th. Buckle). Was lehrt abgesehen von diesen Ursachen die Statistik der wahrscheinlichen Beweggründe des Selbstmords? 1888 in Preussen: Geisteskrankheit 27,2 pCt, Kummer 12,3, körperliche Leiden 9,4, Reue, (Scham, Gewissensbisse) 9,0, dann Laster, Lebensüberdruss, Leidenschaften, Ärger, Streit, Trauer u. s. w. Bei Morselli überhaupt während 10 J. Geisteskrankheit am häufigsten, sodann körperliche Krankheit, Lebensüberdruss, Trunksucht, Ausschweifung, Kummer, Not, Verluste, Gewissensbisse, Furcht vor Schande und Strafe, — endlich unglückliche

Liebe, Eifersucht, Zorn. Doch sollten die Selbstmordversuche mehr berücksichtigt werden; alsdann würden sich für die beiden vorletzten Rubriken erheblich höhere Ziffern ergeben). — Ist das Erstarken des sittlichen Gemeingefühls die einzige oder doch wirksamste Schutzwehr wider die Selbstmordmanie? (Platon, Aristoteles). Staatliche Autorisation dispensierte in der Republik Massilia von der Pflicht zu leben (s. Stäudlin). Ähnliche Idee bei Thomas Morus. Der Massenselbstmord unter den milesischen Mädchen und neuerdings in den sibirischen Gefängnissen ein ähnlicher Versuch. E. v. Hartmanns Empfehlung des Universalselbstmords. — Weshalb bedarf es der religiösen Weltanschauung, um die Meinung zu widerlegen, dass aus dem Existenzrecht als „Urrecht" der Persönlichkeit das Recht einer willkürlichen Selbstvernichtung folge? Wiefern gilt andrerseits gegenüber selbstgerechter Aburteilung über vollzogene Selbsttötung die sechste Bitte des Vaterunsers? — Wo läge die logische Subreption in dem Versuch, den Begriff des Selbstmordes durch Aufweisung eines inneren Widerspruches abzuschwächen? Mord nämlich ist Vernichtung eines andern mit bewusster Absicht und gegen seinen Willen; der Selbstmörder steht also sich selbst gleichsam als einem andern gegenüber. Je mehr innere Zerrissenheit der Willensrichtung, desto weniger ist klares Bewusstsein vorhanden (L. Weidig; Othello; Schiller's Don Cesar); je selbstbewusster der Einklang zwischen dem Todeswunsch und der Willensentscheidung, desto weniger kann von feindlicher Vergewaltigung die Rede sein: Lucretia, Cato, Cassius, Demosthenes, (anders Sokrates, Theramenes, Phocion, Thrasea Paetus, Seneca). In beiden Fällen scheint der Begriff Mord ausgeschlossen. — Aber wovon „die Rede sein" könne oder solle, das hängt selbst mit von der sittlichen Entscheidung in Handhabung des Sprachgebrauchs ab. Ein Selbstmord wie jener des Themistokles, des Uriel Akosta setzt beides voraus: innere Zerrissenheit und Klarheit des Verstandes. Auch Jac. 1, 8 und Röm. 7, 20 wird von innerem Zwiespalt trotz ungeschwächter Einsicht geredet. — Wie hat sich die Kirche bei Bestattung von Selbstmördern zu verhalten? Durch das Gesetz vom 13. Mai 1873 ist jede als Beschimpfung sich darstellende Beerdigungsweise ausgeschlossen. Erlass des Ev. Ob.-K.-R. in Preussen vom 18. Juli 1883: „Die Kirche soll den Schein meiden, als wollte sie über den Tod hinaus an dem Schuldigen einen Strafakt üben; aber sie soll den Schutz des sittlichen Urteils in der Gemeinde gegen Ärgernis sichern." Der Geistliche soll seiner seelsorgerischen Aufgabe bei den Hinterbliebenen genügen, aber sich mit seinem Zuspruch auf den engsten Familien-

kreis beschränken und alles vermeiden, was der Handlung den Charakter einer solennen Trauerfeier geben könnte. Womöglich ist solche Familienandacht von der Stunde der Beerdigung zu trennen. — Wie erklärt sich die Abwesenheit bestimmter Rügen des Selbstmordes in der hl. Schrift? (Saul, Ahitophel, Rhazis, Judas.) Wie des Origenes Auffassung von Judas' Selbsttötung, welcher neuerdings Paulsen's Urteil nahekommt? Des Eusebius Verherrlichung einzelner Fälle aus der Märtyrerinnengeschichte, über welche erst Augustinus anders geurteilt hat? Wie unterscheidet sich die Stellungnahme Cicero's, Spinoza's, Fries', Schleiermachers, Carlyles, Dührings — von der Verteidigung des Selbstmordes durch Hegesias, die Stoiker (εὔλογος ἐξαγωγή), Hume, Mainländer, — und von der Verwerfung durch Sokrates, Aristoteles, Lactanz, Augustin, Wolf, Kant, Fichte, Schopenhauer? Ist die buddhistisch-schopenhauersche Ablehnung des Selbstmordes (es sei denn durch Verhungern) inkonsequent? Oder ist der Selbstmord aus Wissbegierde verzeihlich? Befriedigt Paulsen's Urteil (die Selbsttötung nicht unter allen Umständen verwerflich, aber immer ein Symptom von Elend und Schuld, das unschöne Ende eines unschönen Lebens, der Vollzug eines Selbstverdammungsurteils, das verzweifelte Bekenntnis eines schuldvollen Lebens)? — Inwiefern beweisen zu wenig oder zu viel 1. Aristoteles, Ulpian, Thomas v. Aquino (Pflichtverletzung gegen Staat u. Gesellsch.); 2. Josephus, Martensen (Auflehnung gegen den Schöpfer); 3. Die Neuplatoniker (Preisgebung des Gewissen gegen Ungewisses, und zwar aus unvernünftigem Affekt, vgl. Hamlet); 4. Kant und Fichte (Versuch, eine Grösse von unendlichem Werte zu vernichten)? — Worin liegt der entscheidende Gegensatz zwischen der That der Arria *(Paete, non dolet)*, des Cremutius Cordus (Tac. Ann. IV, 35), des Uriel Akosta, sogar der Odette (Vict. Sardou) oder auch der Charl. Stieglitz, der Eugenie Erdösy (1886) einerseits — und der That des Rhazis (2. Macc. 14) andrerseits? Beurteilungsmassstäbe, ob ein Akt Selbstmord sei oder nicht; 1. materiell: der Opferwert des Todes; wieweit erhebt sich ein Akt über die kalte, egoistische Nützlichkeitsmoral zur prinzipiellen und konsequenten Bethätigung der Nächstenliebe? 2. formell: ob das Leben als solches direkt negiert wird oder nur die dermalige Existenzlage, deren Aufgeben mit hoher Wahrscheinlichkeit Verlust des Lebens nach sich ziehen muss. — Falsche Rechtfertigungsversuche: 1. das Recht der Selbstbestimmung (Popper); 2. die Logik der Thatsachen: das geringere Übel gegen ein grösseres (Spi-

noza); 3. die Abhängigkeit des Menschen von körperlichen Einflüssen, erblicher Manie, äusseren Reizen (psychischer Determinismus oder Materialismus); 4. religiöse Verdienstlichkeit (japanesische und siamesische Auffassung: Selbstmord führe zur Heiligkeit); 5. Wertlosigkeit des Lebens überhaupt (Mainländer) oder doch dieses individuellen Lebens (Donne, Hume); 6. Selbstmord fällt ausserhalb des sittlichen Gebiets (Schleiermacher, Dühring). — Anwendung der Hülfszeitwörter-schablonen auf diese sechs Kategorien: ich will (oder brauche nicht), ich darf, ich muss, ich soll, ich mag nicht, ich kann nicht. — Hauptgrund gegen den Selbstmord: er widerspricht dem sittlichen Glauben an den wertvollen Zweck, den das menschliche Leben unter allen Umständen haben kann und haben soll, sofern jedwede Lebenslage willkommen sein soll als gottgewollte Gelegenheit zur Charakterbildung, wenn auch nur durch Gelassenheit, Geduld, Leiden. Der Selbstmord widerspricht dem allgemeinen sittlichen Pflichtgefühl, der Voraussetzung alles sittlichen Strebens. Dazu kommt die im Nichtwissen des Zukünftigen begründete Hoffnung auf einen Schicksalswechsel, welcher auch zu gemeinnützigem Wirken wieder Gelegenheit geben könne. Endlich zwei wichtige Nebengründe: 1. der Selbstmord wäre eine Entwertung des Tempels, Spiegels, Werkzeugs der Seele (1 Cor. 3, 17; I Thess. 5, 23; s. § 10); 2. er widerspräche dem sittlichen Zartgefühl; diese Blüte aller sittlichen Kultur würde verleugnet durch das Ärgernis, welches der Selbstmörder liebenden oder durch Pflichtverband nahestehenden Personen geben würde. Letzteres Motiv in der Praxis (bei edleren Naturen) meist ausschlaggebend, gegenüber der Einflüsterung, das Leben sei der Güter höchstes nicht. — Der Selbstmord ist prinzipielle Vernichtung der sittlichen Weltordnung, Ausdruck verzweifelnden Unglaubens an die Vorsehung, im wenigst ungünstigen Falle Ablösung der Religion von der Moral, somit indirekt ein Beleg für den intimen Zusammenhang der Moral mit der Religion.

K. F. Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen vom Selbstmorde, 1824. Lecky, Sittengesch. I, 191—201. 244—261. 295. II, 34 ff. A. v. Oettingen, Moralstatistik I, § 125. S. 939. Über akuten und chronischen Selbstmord, 1881. Masaryk, D. Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881. Morselli, der Selbstmord, ein Cap. aus d. Moralstatistik, 1881.

J. R(obeck, aus Calmar), Exercitium philos. de εὐλόγῳ ἐξαγωγῇ sive morte voluntaria philosophorum et bonorum virorum (rec. Funk, Rinteln,

1736). JOHN DONNE, *Βιαθάνατος*, a declaration of that paradox that selfhomicide is not so naturally a sin, 1644. SPINOZA, Eth. IV, 18. 20 *(maius* u. *minus malum)*. KANT, Metaph. d. Sitten, VII, 277 ff. (Beispiel des von den Symptomen der Tollwut Befallenen, der, um nicht andere zu töten, sich selbst tötet; vgl. Grundl. [1785] IV, 270). D. HUME, On suicide and the immort. of soul. 1783 (89). GRUNER, De suicidio in foro non semper culposo, 1792. De imputatione suicidii dubia, 1798/99. Montesquieu, Lettres persanes, 64. 76. ROUSSEAU, Nouvelle Héloise III, 21. 29. — [Bildersaal seltener Selbstmörder, Berlin 1804]. TZSCHIRNER, Leben und Ende merkw. Selbstmörder, 1805. OSIANDER, 1813. SCHLEIERMACHER, Kritik d. b. Sittenl., S. 189—193. 264 ff. Monol. IV, 408—412. Psychol. S. 281. Andrerseits: Chr. Gl. § 98, 1. § 104, 4 (der freiw. Tod sei unchristlich; dagegen J. W. HANNE sagt in „Schl. als relig. Genius Deutschlands", 1840, S. XXII: „so starb er, dass er sich selbst den Tod gab"). SCHOPENHAUER, Welt als W. u. V., I, § 69, 471 ff. DÜHRING, Wert des Lebens, 1865, VI, 6, S. 140 ff. PAULSEN, 459 ff. J. POPPER, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben, 1878 (84). KIERKEGAARD, Krankheit zum Tode, (d) 1881, 44. WINSLOW, The anatomy of suicide, 1840. SCHURICH, (konsequenter Selbstmörder), Aus dem Tagebuch eines Materialisten, S. 6. M. DE STAEL, Sur le suicide. E. v. HARTMANN, Phänom. d. sittl. Bew., 48. 860 ff. Ph. MAINLÄNDER, (konsequ. Selbstm.), Philos. d. Erlösung, 1876, S. 349 f. („Wer die Bürde des Lebens nicht zu tragen vermag, der werfe sie ab"). — Über Arria und Caecina Paetus († 42 n. Chr.): Plin, Ep. III, 16; Dio LX, 16. Über Thrasea Paetus († 66) Tac. Ann. XVI, 33. 35 *(„libamus Jovi liberatori")*; Dio LXII, 26. Vgl. SENECA, Ep. 22. 26. 58. 68. 70. KENNAN, Sibirien, (d) 1889. — H. v. KLEIST, „Verlobung in St. Domingo"; [vgl. sein eigenes tragisches Ende]. — v. TREITSCHKE, IV, 435 (Ch. Stieglitz); 616 (Weidig). LUIGI LUCIANI, Das Hungern, Studien u. Experimente, (d) 1890. BECKER, D. Sünde des Selbstm., 1872. SCHUPP, Selbstm. u. theol. Kritik, 1874. Ev. Kztg. 1884, 165: Zur Selbstmordmanie. — Über die angebl. Selbsttötung von Tieren: WILSON, In the land of the lions and the sun, 1883. Tier-u. Menschenfreund, V. 1885, 7. Berl. Lok.-Anz. 1886, (28. Sept.). — Vgl. noch: v. BAUMHAUER, Veterum philosophorum praec. Stoicorum doctrina de morte voluntaria, Utr. 1842.

---

2. Die Freiheit des Individuums.

§ 13. Die Annahme einer ursprünglichen moralischen Gleichheit aller Menschen ist problematisch und zu ergänzen durch das Prinzip der wertlichen Gradabstufung der Individuen. Das aristokratische Prinzip der Gradabstufung ist erfahrungsmässig richtiger und weniger oberflächlich, aber als ethisches Regulativ innerhalb der Menschenwelt nicht so folgerichtig durchführbar wie das entgegengesetzte Prinzip.

Wenn man den moralischen Zustand wilder Völker als Spiegelbild des ursprünglichen Standes der Moral ansehen wollte, so würde man eher auf einen ursprünglichen „Krieg aller gegen alle“ und einen Mangel an jeder Moral — als auf eine ursprüngliche Gleichheit der Rechte in einem „Zeitalter der Unschuld“ schliessen müssen. Nach Mill ist der ursprüngliche Zustand, nach dem der Wilden bemessen, ein Nest von Untugenden: Selbstsucht, Unmässigkeit, Unreinlichkeit, Furcht, Lüge. — Die Annahme einer „ursprünglichen Gleichheit“ kann allerdings in verschiedener Weise verstanden werden, wenn wir die Auffassungen vergleichen, wie sie von Thom. Morus, Meslier, Helvetius, Montesquieu, Wolf, Rousseau ausgesprochen worden sind. Besonders Helvetius und Rousseau kommen als typische Vertreter dieser Ansichten in Betracht. Nach Helvetius ist es gerade die Selbstliebe, welche allen Menschen gemeinsam ist als unmittelbare Wirkung der angeborenen Sensibilität, und welche zugleich die Quelle aller menschlichen, auch der sogenannten sittlichen Bestrebungen sei. Die Theorie eines „angeborenen“ „moralischen Sinnes“ verwirft Helvetius auf das Entschiedenste. — Nach Rousseau, welcher wiederum Helvetius' Ansicht energisch bekämpft, ist die menschliche Natur, welche ebenfalls als ursprünglich bei allen gleichartige zu denken sei, von Hause aus auf das Sittliche angelegt; die unmittelbare Natürlichkeit ist nicht entzweiende Selbstsucht, sondern das gute Herz, aus welchem an und für sich nur Tugend und Eintracht sich entwickelt hätten, welches aber im Laufe der Kulturentwickelung moralisch verdorben sei. — Die Frage nach dem „Ursprung der Moral“ (§ 112) ist also von dem Problem der „ursprünglichen Gleichheit“ zu trennen: diese kann von entgegengesetzten Seiten aufrecht erhalten, könnte aber auch beiderseits geleugnet werden, ohne dass die prinzipielle Ableitung des Sittlichen dadurch beeinflusst werden müsste. — Sogut wie im Kulturzustande sind auch im Naturzustande die Menschen ebensowohl verschieden wie sie

wesentlich gleich sind; das *ius naturale* gilt in der Rechtsphilosophie gerade als „Keim des Kriegs und der Ungleichheit" im Unterschiede vom *ius gentium*, der „schlichten Grundlage der Gleichheit" (Prantl, S. 21 f; s. § 3). Wenn in der Kultur die künstlichen Unterschiede mehr hervortreten, so spielen im Naturzustande die erblichen Unterschiede — Stärke, Begabung, Mut, Herrschsucht — eine grössere Rolle. Übrigens aber ist das Problem der Gleichheit nur insofern für die Idee der individuellen Freiheit massgebend, als nicht die ursprüngliche, sondern die dauernde und die werdende Freiheit in Betracht kommt. Während nämlich die Willkür des Naturzustandes oder die „ursprüngliche Freiheit" nicht danach fragt, ob andere gleichberechtigt sind oder nicht, so hat die „Gleichheit" innerhalb der moralischen Entwickelung allerdings eine innere Beziehung zur Freiheit. Einerseits die auf alle Menschen und für alle Entwickelungsstadien anwendbare Formalfreiheit des „Selbstwollens," welche verbunden ist mit dem Bewusstsein des „Auchanderskönnens" (§ 117); — in dieser Vorstellung des Auchanderskönnens sind alle Vernunftwesen einander gleich. Andererseits der nur im Kulturzustande verbürgte Anspruch auf bürgerliche Unabhängigkeit (vgl. § 64), ein Anspruch, dessen gleichmässige Befriedigung bei allen Staatsbürgern ein Ideal ist, welches fortschreitend erstrebt wird, welches aber eine fortschreitende Selbstbeschränkung der natürlichen Freiheit (der Willkür des Naturzustandes) zur Kehrseite hat. Je mehr der gebildete Wille der individuellen Freiheit sich würdig erweisen will, desto mehr muss er bereit sein, die willkürlichen Äusserungen derselben einzuschränken und die „ursprüngliche Gleichheit" des Naturzustandes durch die Anerkennung der sittlichen Gradabstufung der Persönlichkeiten, wie der Kulturzustand sie aufweist, zu überwinden. — Die Forderung einer völligen Gleichberechtigung aller menschlichen Personen auf Grund ihres gleichen Ursprungs und ihrer Gleichwertigkeit: *égalité* des Kommunismus, scheinbar entsprechend dem platonischen Begriff der Gerechtigkeit (als des *ἴσον*). Die äussersten Konsequenzen hat nur der Gnostiker Epiphanes gezogen; Platon betont mehr die Unterschiede als die Gleichartigkeit der Menschen. Aristoteles' Ethik fordert neben der ausgleichenden die wertlich (proportional) verteilende Gerechtigkeit. Die Moral des Thom. v. Aquino — nach dem Vorgang des Augustin und des Gratian — will die angeblich ursprüngliche, durch die Sünde gestörte Gleichheit der Besitzrechte durch Wohlthätigkeit wieder hergestellt wissen. Thom. Morus' „Utopia" und Meslier. — Undurch-

führbarkeit des Gleichheitsprincips schon innerhalb der Entwickelung der einzelnen Person, des sogen. „Individuums“. Begriff des „Unmenschen“ im Unterschiede von dem des „Wilden“. — Das problematische Recht einer dauernden Ehrenentziehung gegenüber Sträflingen, einer Versagung von bürgerlichen Rechten gegenüber Sprösslingen illegitimer Verbindungen.

Helvetius, De l'homme I, 2, 2 (Quintilian, Locke und Helv. sagen, die Ungleichheiten im Verstande der Menschen beruhen nur auf der Verschiedenheit der Erziehung); I, 4, 7–8 (von der Gerechtigkeit). II. 9, 2 ff, (Haupttriebfeder: Herrschsucht und Selbstliebe). J. Meslier's († 1733) nachgelassenes Testament: Mémoires des pensées et des sentiments. Vgl. D. F. Strauss, Voltaire (1877), Anhang. Wolf, Inst. jur. nat. et gentium, 1748. Montesquieu, Esprit des lois, 1748. Rousseau, Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, 1754. Caspari, Naturgesch. d. Menschh. mit Rücks. auf die natürl. Entw. des frühesten Geisteslebens, 1873. Waitz, Anthropol. d. Naturv. I, 1873.

F. A. Lange, Arbeiterfrage (4) 1879, S. 2—9. Zacharias, Bevölkerungsfrage (4) 1883, S. 7—10. Bastian, Z. vergl. Psychol., Zf Vps Spr-w. V, 153. H. v. Wolzogen, D. Relig. des Mitleids u. die Ungleichheit der menschl. Racen, 1883. — Über Rousseau und Helvetius vgl. Jodl, Gsch. d. Eth. I, 295, 314 ff. — J. St. Mill, Über die Natur. Keim, Gesch. Jesu I, 32. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums, 1884, S. 405 ff. (über Epiphanes). — Zur vorchristlichen Lehre von der „Gleichheit“ vgl. Plessner, Relig.buch, S. 220. Zunz, Ges. Schr. II, 238. Lazarus. Z. talmud. Ethik, 10. J. Bernays, Ak. d. W. 1876, 601 ff. Stenzler, Gesetzbuch des Yagnavatkya, 1849, III, 65. — R. Zimmermann, De nothorum Athenis condicione, 1866. — Über den Kommunismus s. § 53.

§ 14. **Die Frage der Gleichberechtigung aller Menschen als moralisch veranlagter Wesen erstreckt sich auch auf Unmündige, Missgeburten, Geisteskranke. Auch die Tiere sind in den Vorhof der Nächstenliebe aufzunehmen.**

Der antike, ausserchristliche Standpunkt ist dem aristokratischen Prinzip der Gradabstufung mehr zugeneigt als dem Gleichheitsprinzip: daher das Aussetzen der Kinder, Krüppel, Missgeburten bei den Chinesen und Hellenen, — die Verteidigung der Sklaverei bei Aristoteles und Platon. Der Buddhismus bildet in dieser Beziehung eine Ausnahme: er fordert als Konsequenz der Annahme von der wesentlichen Gleichheit aller empfindenden Wesen das Mitleid mit der Tierwelt als sitt-

liche Pflicht. Übertrieben erscheint hierin die Gleichschätznng des empfindenden Lebens mit der moralischen Anlage, von welcher man doch bei Tieren nur in übertragenem Sinne reden darf. Daher der moderne abendländische Buddhismus den problematischen Begriff „das Recht der Tiere“ geprägt hat. Gegen diesen Standpunkt, den namentlich Voltaire, Comte, Schopenhauer, Mill vorbereitet haben, und überhaupt gegen die extremen Forderungen der „Tierschutzvereine“ behaupten andere (z. B. Lasson) die „Rechtlosigkeit“ der Tiere. Das Mitleid sei als solches keine sittliche Funktion, sondern nur eine psychische Regung. — In diesem Kampf zwischen der metaphysischen Mitleidsmoral (metaphysisch, weil sie die ansichseiende Wesensgleichheit aller Lebewesen behauptet) und der juristisch-abstrakten Vernunftmoral (juristisch, weil das Dasein oder Nichtsein der erworbenen Rechte und des bürgerlichen Personlebens für die moralische Wertschätzung entscheiden solle) — offenbart sich ein tiefgreifender prinzipieller Gegensatz. — Der gesittete Mensch unterscheidet sich durch seine sittliche Freiheit von dem „Tier der Wüste“, aber auch von dem „frei im Äther herrschenden Gott“. In dem juristischen Sinne, in welchem allerdings die Tiere keine Personen sind, wäre auch Gott keine Person. Persönlichkeit ist die Fähigkeit einheitlichen vernünftigen Wollens behufs Durchführung von vernünftigen Zwecken. Substituirt man dem Begriff „vernünftig“ das Attribut „menschlich“, so ist durch analytisches Urteil allerdings leicht erweisbar, dass Tiere unpersönliche Wesen sind. Schützt aber der Staat die Majestät des absoluten Wesens gegen Gotteslästerung, so andrerseits auch die Tiere gegen Grausamkeit und Quälerei. — Ist es moralisch besser, ein Tier aus unmittelbarem Mitgefühl zu schonen und einen Tierquäler aus aufrichtiger Empörung zu strafen, — oder die Tierquälerei aus dem Vernunftgrunde zu bekämpfen, dass die Gewohnheit und ungestrafte Ausübung derselben den allgemeinen Sinn für das Moralische schädigen, die Jugend verderben und so mittelbar zur Entartung des moralischen Charakters der Menschen beitragen könnte? Wie würde Aristoteles — nach Rhet. 1389 f. — diese Frage beantworten müssen? Spielt nicht im Strafgesetzbuch die „Öffentlichkeit“ eine zu grosse Rolle, wenn das Verbot der Tierquälerei auf Fälle von öffentlicher oder „Ärgernis erregender Art“ zugespitzt wird? Ist es billig, den Gegensatz zwischen der unsterblichen Menschenseele und der sterblichen Tierseele in dieser Frage geltend zu machen? Und beklagen wir das Unrecht der grausamen Märtyrer-

hinrichtungen, die Qualen der Gefolterten und Gemordeten — in Ansehung dessen, was dem Menschen mit dem Tier gemeinsam ist, oder in Ansehung dessen, was ihn vom Tier unterscheidet? Es war die Moral Iwans des Schrecklichen, dem von ihm unschuldig Verurteilten als Rechtfertigung vorzuhalten, dass das körperliche Leiden zur Verherrlichung Gottes und zur eignen Läuterung diene. Ist nicht das „Entsetzliche“, die trostlose Verwüstung alles Edleren und Heiligen im Menschen, wie wir es angesichts eines Mordes empfinden, der grausamen Handhabung der Vivisektion psychologisch und ethisch eng verwandt? Könnte der praktische Nutzen oder gar der theoretische Selbstzweck der Wissensbereicherung je entschädigen für einen moralischen Defekt? Und wird ein sittlich denkender Mensch jemals für sich oder die Seinigen unsittliche Mittel zur Erhaltung des Lebens angewandt wissen wollen? Aber andererseits, ist es gerecht, eine vernünftige Handhabung der Vivisektion unsittlich zu nennen? — Widerspruch in den Verteidigungsversuchen der Vivisektoren: 1. das abstrakte Wahrheitsprincip, unabhängig vom Erfolge: L. Hermann und Cl. Bernard; 2 das egoistische Utilitätsprincip, unabhängig von Wissenschaftszwecken (die Mehrzahl). Die pädagogisch-moralische Bedeutung des Kampfes gegen Tierquälerei und brutale Ausnutzung der Tierkräfte reicht weiter als in der Regel angenommen wird; der Anblick der Misshandlung von Zugtieren auf öffentlichen Arbeitsplätzen und des Schlachtverfahrens in der Küche zerstört wohl mehr Moralität in den Kindern als sonst das böse Beispiel der Menschen. Und warum? — Unabhängigkeit der Tierschutzbestrebungen von den Ideen des Vegetarianismus (§ 11). Verhältnis des biblischen Standpunktes (Prov. 12, 10. Ex. 23, 4. 5. 19. Rö. 8, 22; [1. Cor. 9, 9]) zur buddhistischen Moral. Beurteilung der Stiergefechte, Hahnkämpfe, Parforcejagden, des Nudelns, Kapaunisierens, — des Schächtens (Verbot desselben z. B. im Kanton Aargau). — Zusammenhang der bezüglichen Fortschrittsbestrebungen mit der fortschreitend humanisierten Behandlung a) des kindlichen Lebens (Aussetzen der Kinder bei den Chinesen); b) der Krüppel und Missgeburten (bei den Hellenen, beides im Interesse der „Eunomie“); c) der unheilbaren Geisteskranken. — Anders ist zu beurteilen der gesetzlich gewährleistete Schutz des embryonischen Lebens. Dieser ist weniger Pflicht gegen das Individuum als gegen die Gattung.

F. Körner, Instinkt und freier Wille (zur Tier- und Menschenpsychologie), 1875. G. Romanes, Die geistige Entwickelung im Tierreich, (d) 1885. Perty, Seelenleben d. Tiere, 1876. Binzer, Instinkt, Verstand

und Geist bei Menschen und Tieren, Heilbr. 1884. Büchner, Geistesleben d. Tiere, 1877. Schopenhauer, Grundprobleme der Ethik, I, 238 ff. E. v. Weber, Folterkammern der Wissenschaft, (8) 1879. Lawson-Tait, D. Nutzlosigkeit der Vivisektion, 1880. Lecky, I, 42, II, 21 ff. (Aussetzen der Kinder).

Petition des Verbandes der deutschen Tierschutz-Vereine an den Deutschen Reichstag, die Tierquälereien beim Schlachten betreffend, vom 23. Dec. 1881. Petition des Internationalen Vereines zur Bekämpfung der wissenschaftlicheu Tierfolter um Erlass eines Gesetzes zur Verhütung der unter dem Namen „Vivisektion“ bekannten Grausamkeiten gegen Tiere, vom 25. Nov. 1882. Wiederholung dieser Petition im Nov. 1887. Flugblatt des Intern. Vereins „Anklageschrift in dem Processe gegen die an den höchsten Lehranstalten des D. R. ausgeübten grausamen Versuche an lebenden Tieren,“ Dresden 1888. — Voltaire, Il faut prendre un parti. A. Weber, Indische Streifzüge, 1868, I, 104. De Wette, Chr. Sittenl. III, 267 ff. (vom Verhalten gegen die Tiere). Gützlaff, Schopnh. über Tiere und Tierschutz, 1879. Rich. Wagner, Off. Brief an E. v. W. über die Vivis. 1880. Ferner Schriften von Knoche, Grysanowsky, Richardson, Kingsford, Schlingmann („das Recht der Tiere,“ (2) 1885), Nagel, Struve, Alt, Voigt, B. Förster, P. Förster, Bacher, F. Zöllner. Fr. Semm, Prof. in N-Am., Tierschutz als Konsequenz der christl. Weltanschauung, Tier- u. Menschenfreund, 1890, S. 41 f. — Schürer, Neut. Zt.-Gsch. (1) 607; (2) II, 1886, S. 484 f. (über die Essäer). Baltzer, Porphyrius' 4 Bücher von der Enthalts., 1874. — C. Sterne, Myth. u. Entw.lehre (Voss. Ztg. 1887, 4). — Verteidiger der Rechtlosigkeit, bzw. Vivisektion: Spinoza, Eth. IV, app. § 27. L. Hermann, Z. Vivisektionsfrage, 1877. Heidenhain, 1879. Cl. Bernard, Introd. à l'étude de la méd. expérim. S. 180. Paul Bert, in: Arch. de physiol. II, 1869. — Ältere tierfreundliche Schriften: Primatt, Barmherzigkeit und Grausamkeit gegen die tierische Schöpfung, (aus d. Engl.) 1778. Elliot, Die gequälten Tiere, (aus d. Engl.) 1836. — 1843: Beiträge z. Verhütung d. Tierquälerei (Berlin). — Th. Bischoff, Üb. d. Unterschied zw. Mensch u. Tier, Brnschw. 1858. Löw, Tierschutz im Judentum, Brünn 1890.

§ 15. Das Freiheitsrecht des Einzelnen, sowohl die Möglichkeit einer inneren Selbstbestimmung des Willens (§ 117) als auch der Anspruch auf bürgerliche Unabhängigkeit des Daseins (§ 64), beruht auf der wesentlichen Gleichheit aller Menschen,

ist aber nicht mit dieser identisch. Mit Aufhebung des privaten *jus vitae ac necis* und der Sklaverei und Leibeigenschaft ist in den Kulturstaaten das Recht der individuellen Freiheit für alle Völker prinzipiell anerkannt. Die Durchführung allgemeiner Sklavenbefreiung (Emanzipation) ist aber nicht bloss als praktisch-sittliche Aufgabe schwierig und durch „Opfer und Ideen" bedingt, sondern schon durch die sprachlich-begriffliche Vorbedingung erschwert, die Grenze zu bestimmen, von wo an die persönliche Bevormundung Untergebener durch Vorgesetzte nicht etwa zu einer gegebenen Zeit und in einem gegebenen Staatswesen, sondern zu jeder Zeit und unter allen Umständen für sittlich unzulässig zu gelten habe. D. h. es ist schwer festzustellen, wann jene Ausdrücke anwendbar werden, welche eine humanitätswidrige Behandlung Dienender als Sklavenhandel, Sklavenhalten — und den Zustand des *servus* als humanitätswidrigen brandmarken.

„Die Sklaverei hat man als berechtigtes Hörigkeitsverhältnis und für manche Völker als unentbehrliche Grundlage der volkswirtschaftlichen Organisation noch in neuester Zeit verteidigt; man preist das Los der afrikanischen Sklaven als ein freieres gegenüber dem des europäischen Matrosen und als ein menschenwürdigeres gegenüber dem des europäischen Grubenarbeiters; sogar die Thatsächlichkeit einer Abschaffung der „Sklaverei" in den Kulturstaaten wird mit Rücksicht auf die sozialen und wirtschaftlichen Notstände von vielen bestritten. Δοῦλος, עֶבֶד zu sein kann nach Jes. 42, 1–4, Matth. 20, 28 f als integrirendes Moment des höchsten sittlichen Vorzuges aufgefasst werden. Und doch verhält sich das Christentum zum Sklavsein nach Gal. 3, 28 neutral, während nach 4, 7–31 wiederum die ethischen Vorzüge des Gegenteils ausdrücklich hervorgehoben werden. Paulus selbst hat sich nach 1. Cor. 9, 19 in vorbildlicher Weise allen zum δοῦλος gemacht und warnt doch 7, 23 alle davor, δοῦλοι von Menschen zu werden" (Sprache u. Relig., S. 107). — Was gegenwärtig durch die Antisklavereikongresse bekämpft wird, ist weniger die Sklaverei an sich als der Sklavenhandel, durch welchen der Mensch zur Ware erniedrigt wird, und namentlich der Sklavenfang, d. h. die gewaltsame und listige Entführung der Sklaven. — Ist die Sklaverei etwa nicht direkt (wie Diebstahl, Mord, Ehebruch), sondern nur indirekt verwerflich, je nach den historischen Voraussetzungen, — und erklärt es sich daraus, dass die Lehre des N. T's keine Aufhebung der Sklaverei verlangt? Oder kann man eine ähnliche „historische Bedingtheit" auch

bezüglich der schwersten Verbrechen nachweisen? (vgl. Rée, Urspr. d. moral. Empfindungen, 1877). — Hauptzweck der sittlichen Bildung ist, das Bewusstsein und die Bethätigung der Menschenwürde zu steigern und dadurch zur Selbstbeherrschung und zur Teilnahme an Fremder Wohl und Wehe zu erziehen; dazu gehört aber nicht bloss mildes Herrschen, sondern auch williges Dienen. — Kurze Zusammenfassung von Bentham's Beurteilung der Sklaverei: Dem Sklaven fehlt die Anregung, welche der Lohn gewährt; er produziert weniger und schlechter als der Freie. Ihm fehlt das Gefühl der Sicherheit seiner Lage, daher kommen seine Kräfte nicht zur Entfaltung. Die Furcht leitet zum Verbergen an: der Sklave spart seine Kräfte. So entwickelt sich unter Sklaven oft ein Wettbewerb in der Kunst nachlässig zu sein und dem Herrn zu schaden. Daraus fliessen die Untugenden der Heuchelei, der Hinterziehung, des Betruges gegen den Herrn; bei ihnen selbst entsteht die Neigung, in den Tag hineinzuleben, Unmässigkeit, tierische Wollust, — Eigenschaften, welche auch direkt aus der Erniedrigung zum Lasttierleben hervorgehen können. Damit verbindet sich eine Apathie gegen alle Denkthätigkeit und alles Höhere. Es giebt für den Sklaven kein Morgen, keinen Familiensinn; keine Sorge um die Nachkommenschaft regt seine Thatkraft an, denn weder deren noch seine eigne Zukunft kann er durch Ersparnisse sichern. So bleibt bei dem Schwinden des Ehrgefühls und der Menschenwürde nur der eine Gedanke der Rache und Empörung, der gewaltsamen Abschüttelung des Joches. — Also der Servilismus führt zur Unehrlichkeit, Furcht und Hass gegen die Herren, zur Unmässigkeit und Gleichgültigkeit gegen die eigne Person, zum Radikalismus gegen die Gesamtheit. — Jak. Grimm im Frankf. Parl. 1849: „Alle Deutschen sind frei, und Deutschlands Boden duldet keine Knechte.“ Bedeutung dieser Freiheitsforderung: jeder Lohnarbeiter muss das Recht haben um seine Entlassung su bitten. — Antike Gleichstellung des Sklaven mit dem Lasttier oder der Maschine (Aristoteles). „Rechtlosigkeit“ des Sklaven. Unzulänglichkeit der Definition Bentham's (Hauptmoment: das lebenslängliche Verpflichtetsein); bei einseitiger Auffassung der Bentham'schen Definition würde man auch das eheliche Verpflichtetsein als Sklaverei bezeichnen können. Ist der Fortschritt in der Auffassung vom Dienstverhältnis mehr durch die Steigerung des Ehrgefühls oder mehr durch die Herrschaft der Nächstenliebe herbeigeführt worden? Bedeutung der christlichen Lebensanschauung für die Emanzipation, trotz anfänglicher Neutralität der christlichen Kirche in ihrem Verhalten zur

Sklavenfrage. Erlebnis des Bischof Colenso mit dem Zuluknaben (zu Exod. 21, 21). Milde Bestimmungen des Deuteronomium und Leviticus. P. Kleinert: das spruchmässige Volksrecht, Ex. 21, 2–6; das gemütliche Gewohnheits- und Billigkeitsrecht: Deut. 15, 12–18; das solenne kanon. Recht: Levit. 25, 39–46. — Hiob 31, 13. — N. T.: Pflichten der Sklaven: I. Pet. 2, 18 ff. I. Cor. 7, 20–22. Eph. 6, 5. Luc. 17, 10. Matth. 24, 43 ff. 20, 13–15. Der Herren: Eph. 6, 9. Philem. v. 10–18. Ausblicke in die Zukunft: a) Gal. 3, 28. Jac. 5, 4. b) Gal. 4, 1. u. 31. Neuere Kongresse zur Befreiung der afrikanischen Sklaven, (Cardinal Lavigerie; Brüssel 1889; Paris 1890. Verfügung des Sultans von Zanzibar v. 1. Aug. 1890). — Giebt es nicht thatsächlich auch andere Abhängigkeitsverhältnisse, welche zwar nicht auf Rechtlosigkeit und Zwang beruhen, aber dennoch dieselben Tugenden verkümmern lassen und ähnliche Untugenden zeitigen, wie es nach Bentham bei der Sklaverei der Fall ist? „Weisse Sklaverei“. Bedeutung des religiösen Abhängigkeitsbegriffs für das sittliche Verhältnis. Begriff des „Servilismus“. Unterschied der militärischen Zucht von der Sklaverei. Ist diese an sich unsittlich, oder bloss das Missverhältnis zwischen der jeweiligen Höhenlage der Kultur und der Art, wie die Kräfte des Dienenden ausgebeutet werden? Oder hat die Ethik nicht ebensosehr die sittliche Schwäche des Dienenden, sofern er an Freiheitsbewusstsein und Ehrgefühl einbüsst, zu rügen? Unterscheidung des Menschenhandels und der gewaltsamen oder listigen Entführung (Agenturen für Mädchenhandel nach dem Auslande) von der Sklaverei als solcher. — Was lehrt die Geschichte der Bestrebungen für die Emanzipation? (Essäer; die alte Kirche, vgl. Overbeck; das Mittelalter, vgl. Möhler; Las Casas vgl. Margraf; Penn und die deutschen Quäker in Pennsylvanien 1688, vgl. Seidensticker; Graf Rantzau 1688; Wilberforce; Bentham; Alexander II. 1861; Lavigerie s. 1888; die Revolution in Brasilien 1889).

Overbeck, Stud. z. Gesch. d. alten Kirche, 1875, S. 158 ff. Hefele, Beitr. I, 212 ff. Möhler, Bruchst. aus d. Gesch. d. Aufh. d. Skl. (Ges. Schr.) 1840, II, 54 ff. Wallon, Hist. de l'esclavage dans l'antiquité, 1847. Lecky, I, 92. 212–276. II, 49 ff. Bentham (s. o. § 3), Principles, B. I. Margraf, Kirche u. Sklaverei seit d. Entdeckung Amerika's, 1866 (Verherrlichung der kathol. K.). Brecht, Kirche und Sklaverei, ein Beitr. z. Lös. d. Probl. d. Freiheit, 1890 (weist die Ansprüche der kathol. Kirche auf das Verdienst um die Abschaffung der Sklaverei, auf Grund einer geschichtlichen Entwickelung der Emanzipationsbestrebungen,

in die gebührenden Schranken). THEOD. ZAHN, Sklaverei und Christent. in d. alten Welt (Vortr. Frommel u. Pfaff I, 6), 1879.

SEIDENSTICKER, Erste deutsche Einwand. in Amerika, Philad. 1883. BASTIAN, Rechtsverh. 1872, I, 31. II, 102 ff. Beil. 407 f. C. SCHMIDT, La société civile dans le monde romain et sa transform. par le christianisme, 1853, 81 ff. 248 ff. PHILO, II, 457 (Mangey), über die Essäer. Zu Philo, „dass jeder Rechtsch. frei ist“, vgl. GRÄTZ, G. d. J. (3) III, 680. P. KLEINERT, Unters. z. altt. Rechts- und Sittengesch., I, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872, S. 55—59. MIELZINER, D. Skl. bei den alten Hebräern, Kopenh. 1859. SAALSCHÜTZ, Mos. Recht mit Berücks. des späteren jüdischen, 1848. MANDL, D. Sklavenrecht des A. T., 1887. ZAD. KAHN, Die Sklaverei nach Bibel und Talmud (übers. v. Singer), 1888. GRÜNEBAUM, Sittenl. des Judentums (2), 1878, 309 ff. W. RICHTER, D. Sklaverei im griech. Altert., 1886. SCHÖMANN, Gr. Alt. (2) 1861. I, 108 ff. H. A. FECHNER, Gerechtigkeitsbegr. d. Aristot., 1855, S. 109. 119. L. SCHILLER, Arist. Lehre v. d. Skl., 1855 (Erlangen). v. IHERING, Geist d. röm. R. (3), II, 276 ff. DAHN, Deutsches Rechtsbuch, 1877, 58. WELCKER, D. letzten Gründe von Staat, Recht, Strafe, 1813 (u. a. gegen Hugo). ENGELMANN, Die Leibeigensch. in Russland 1884. [v. RAUTENBURG, Mecklenburg in Kurland, 1868]. J. W. STAHL, Deutsch. Handw. 1874, I, 64. KIESSELBACH, Gang d. Welthandels, 1860, 138. BEECHER-STOWE, Onkel Tom's Hütte. CAREY, The slave trade, Philad. 1853. (Gegen ihn: Dühring.) RIVIÈRE, L'église et l'esclavage, 1864. KANT, Met. d. Sitten, VII, 234. G. RUNZE, Sprache und Religion, 1889, 107.

§ 16. Die Frauenemanzipation findet an der Ungleichartigkeit der Geschlechter eine dauernde Schranke. Die „Frauenfrage“ erstreckt sich nicht allein auf das wirtschaftliche und politische Gebiet: Herabdrückung der Löhne durch die billigere weibliche Arbeitskraft; Gefahren einer politischen Stimmberechtigung der Frauen. Sie ist vielmehr eine Frage der Erziehung. Und gerade die erziehlichen Motive stehen der Emanzipation im Wege. Denn die häusliche und öffentliche Vorbildung für das künftige Leben hat sich nicht sowohl nach den zeitweiligen Notständen und Bestrebungen Einzelner zu richten, als vielmehr nach den sozialen Aufgaben und physiologischen Fähigkeiten des ganzen Geschlechts.

Welche Bedeutung hat für die Frage der Frauenemanzipation das prähistorische „Matriarchat“? (Falls nämlich, was neuerdings wieder bestritten wird, das ursprünglichere Rangverhältnis der Geschlechter

wirklich dieses sogen. „Mutterrecht“ war.) Vgl. Bachofen, Wilken; ferner Lev. 19: „Ehre deine Mutter und deinen Vater.“. Ist E. v. Hartmanns Theorie von der „Gebärstreikfrage“ ernst zu nehmen? (Dagegen z. B. Baumann, Dühring.) Wie verhält sich zu jener empirischen und zu dieser volkswirtschaftlich-politischen Erörterung der Frauenfrage die rein ethische Lösung, welche den sozialen Zweck aller weiblichen Berufstüchtigkeit nach dem persönlichen Ideal der individuellen Menschenwürde bemisst? Verschiedenheit des ästhetischen Geschmackes bezüglich der Frauenbildung bei verschiedenen Völkern. Weibliche Sitten oder Unsitten in Russland, England, Nordamerika. Bedenkliche Ergebnisse der höheren, weiblichen Unterrichtskurse in Russland. Klägliche Ergebnisse des Frauenstimmrechts bei den Munizipalitätswahlen im Staate Kansas. Das aktive und passive Wahlrecht der Frauen im Staate Wyoming (1890). Die Bewegung für dasselbe in England. Zusammenhang der Frauenfrage des gebildeten Mittelstandes mit der Thatsache, dass hier der Gradunterschied zwischen Mannes- und Frauenbildung grösser ist als in den höchsten Ständen und — im Arbeiterstande. Kommt es in irgend einer gesellschaftlichen Standessphäre häufiger als in früheren Zeiten vor, dass die naturgemässe Verteilung der Rollen des Suchens und Gesuchtwerdens innerhalb der beiden Geschlechter eine Vertauschung erleidet, oder existirt diese bedenkliche Thatsache, für welche schwerlich ein objektiver Massstab zu finden ist, nur in der Phantasie gewisser Romanschriftsteller? Und wenn nicht, — hängt sie mit anderen, allgemeineren sozialen Missständen zusammen? (S. z. § 30) Liegt in der ungleichen Schulbildung eine Ursache für den Verzicht vieler Männer auf die Ehe? Oder in den wachsenden Ansprüchen an das Leben, in dem zunehmenden Wertlegen auf materielle Güter, in dem Schwinden des Idealismus? Oder vielleicht am meisten in allen jenen Unsitten und Einrichtungen, welche den Schein einer öffentlichen Duldung oder gar Begünstigung der Prostitution erwecken? (S. § 32). — Der oft unvermittelte Übergang von der kindlichen Unbefangenheit zur Damenreife, — ein Symptom ungesunder sozialer Zustände und eine Mahnung, dem jungen Mädchen, auch abgesehen von wirtschaftlichen Notständen, eine allmählichere, gründlichere theoretische und praktische Durchbildung zu geben. Die Statistik der Frauenstudien und Frauenerwerbszweige, sowie der bezüglichen Erfolge. Die Kranken- und Kinderpflege als naturgemässes weibliches Berufsfeld.

Teichmüller, Frauenemanzipation, 1877. Dühring, der Weg zur höheren Berufsbildung der Frauen u. s. w., 1877. Sohm, die Stellung

der Frau im deutschen Recht, D. Rundsch. XIV, 92 ff. H. v. Scheel, Frauenfrage und Frauenstudium, Jahrb. f. Nat.-Ök. XXII, 9. Mrs. Parkes, Essays on womans works, 1876. v. Hartmann, Phänom. d. s. Bew., 692 ff. Glagau, Zur Frauenfrage, (Kulturkämpfer H. 122). H. v. Sybel, Emanzip. d. Fr. 1870. Leroy-Beaulieu, Le travail des femmes au 19. siècle. v. Nathusius, Zur Frauenfrage, 1871. Angerstein, Frauennot und Abhülfe, 1879. J. St. Mill, The subjection of woman, (d. v. J. Hirsch.)

Bachofen, Das Mutterrecht, 1861. Lubbock, Origin of civilisation, (d) 1875. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, 1884. Dargun, Mutterrecht und Raubehe u. ihre Reste im german. Recht u. Leben, 1883. Laband, D. rechtl. Stellg. der Frauen nach german. u. altröm. Recht. Zf V-PsuSpr-W III, 1865. Weinhold, Die dtsch. Fr. 1885. Bernhöft, Stellung d. Frauen im Altert. No. u. S., 89. v. Hellwald, Kulturgesch. 902. 602. H. Merz, Christl. Frauenbilder aus d. Gesch. d. Kirche, (2) 1855. Jul. Klaiber, Die Stellung der Frauen in der deutschen Heldensage, 1870. — v. Stein, Gesch. d. soz. Bewegung in Frankr. II, 206 ff. (über St. Simon, Fourier, Enfantin). Hippel, Üb. d. bürgerl. Verbesserung d. Weiber, 1792. Fourier, Théorie des quatre mouvements, 1808. Zschokke, D. Weib im A. T. Stubbe, D. Ehe im A. T., 1886, S. 10. 18. Osm. Bey, 1887 (über die soziale Stellung d. Frau i. d. Türkei). Achelis, Z. Entwickelungsgesch. d. Frauen, 1887 (D. Gegenw., 20). — Baumann, Handb. d. Mor., 1879. Franz, Berufswahl d. Frau, 1877. Marssen, Het Christendom en de Vrouw, Leiden 1877. Jules Simon, L'ouvrière, 1863. L. Büchner, Die Frauen u. ihr Beruf (Darmst). Monod, Bestimmung u. Beruf d. Frauen. Milde, D. deutschen Jungfrau Wesen u. Wirken. Schäfer, D. weibl. Diakonie, 1881. [Ztschr. „Für edle Frauen“ (Die Emanzipierte) seit 1885, Hinrichsen.] — Lange, Arbeiterfrage, (4) 230 ff. v. Bültzingslöwen, Briefe über weibl. Erziehung. C. Bücher, Die Frauenfrage im M-A., Tüb. 1882. Pederzani-Weber, Die moderne Kultur und die Frauen; eine soziale Studie (der Königin von Sachsen gewidmet).

§ 17. Der Charakter, insbesondere die Begründung, Entwickelung und Vollendung eines guten Charakters ist der Hauptgegenstand aller Selbstbildung und das Endziel aller Erziehung zur Freiheit.

Einteilungen: intelligibler, empirischer, erworbener Charakter (Schopenhauer, nach Kant), oder einfacher: natürlicher und erworbener Charakter. Kant unterscheidet im II. Teil seiner Anthro-

pologie, der „anthropol. Charakteristik“ oder der „Art, das Innere des Menschen aus seinem Äusseren zu erkennen,“ den Charakter der Person, des Geschlechtes, des Volkes, der Gattung und stellt innerhalb des Personcharakters dem natürlichen den moralischen Charakter gegenüber. Sagt man: ein Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter, so nimmt man das Unterscheidungszeichen dieses Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; sagt man: er hat überhaupt einen Charakter, so meint man das unterscheidende Merkmal seines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens; in diesem Sinne kann sein Charakter nur ein einziger sein, oder er hat eben gar keinen. Dort entscheidet der Instinkt, hier der Wille. Der natürliche Charakter entspricht teils der Naturanlage oder dem Naturell, teils (psychisch) der Sinnesart oder dem Temperament; während „der Charakter schlechthin“ als Denkungsart zu bezeichnen ist. Jene beiden Anlagen zeigen, „was sich aus dem Menschen machen lässt,“ die dritte (moralische) Anlage zeigt, „was er aus sich selbst zu machen bereit ist.“ Das Talent hat nur einen Marktpreis, das Temperament hat einen Affektionspreis, („man kann sich mit ihm gut unterhalten, er ist ein guter Gesellschafter“); der Charakter hat einen inneren Wert und ist über allen Preis erhaben. Einen Charakter haben bedeutet „diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.“ Auch wenn diese Grundsätze fehlerhaft sein sollten, so hat doch „das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln, etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist.“ — Drei Beispiele: der Menschenmarkt in Algier; Jakob I. über den Charakter des Gentleman; Diogenes auf dem Sklavenmarkt. — Der Nachahmer ist ohne Charakter, weil Nachäffer eines Charakters; aber auch der Sonderling wird dem Charakter des Vernunftmenschen nicht gerecht, weil dieser „auf Principien fusst, die für jedermann gelten“. — Bösartiges Temperament ist weniger schlimm als gutartiges ohne Charakter: ein Sulla, der durch die Gewaltthätigkeit seiner Maximen Abscheu erregt, darf doch Gegenstand der Bewunderung sein wegen seiner Seelenstärke. Aber erst durch Paarung derselben mit Seelengüte würde das Ideal der Seelengrösse erreicht. Der steife, unbiegsame Sinn eines Karl XII. ist noch nicht Charakter, sondern eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage. — Da dem Charakter moralisch-praktische Vernunftprinzipien zu Grunde liegen müssen, so ist Bosheit nie Charaktereigenschaft;

„denn alsdann wäre sie teuflisch; der Mensch billigt das Böse in sich nie.“ Die (negativen) Merkmale des Charakters sind: 1. nicht vorsätzlich unwahr reden; 2. nicht heucheln; 3. sein (erlaubtes) Versprechen nicht brechen, wozu auch gehört, das Andenken einer inzwischen gebrochenen Freundschaft zu ehren; 4. Umgang mit Schlechtdenkenden meiden; 5. gegen seichte oder boshafte Nachrede, sowie gegen die herrschende Mode gleichgültig sein. — Den Charakter erwirbt man; seine Gründung gleicht einer Wiedergeburt und vollzieht sich als Umwandlung mittels feierlicher Angelobung; sie erfolgt plötzlich, gleichsam durch eine „Explosion“, auch wenn Erziehung, Beispiel, Belehrung dieselbe vorbereitet hatten. — „Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden andern sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewusstseins eines Menschen, dass er einen Charakter hat; und da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werts (der Menschenwürde), so muss, um ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem grössten Talent, der Würde nach, überlegen sein.“ — In anderem Sinne wendet Kant den Begriff des „intelligibeln Charakters“ (im Unterschiede von dem „natürlichen Charakter“) an. Die Lehre vom intelligibeln Charakter und der transscendentalen Freiheit entwickelt Kant in der Krit. d. r. Vern., in dem Abschn. von den Antinomieen (Dritter Widerstreit, S. 316—322; Auflös. des kosmol. Idee III, 370—385), in d r Vorrede z. 2. Aufl. d. Krit. d. r. V., S. 23—24, in den Proleg. z. j künft. Metaph. § 53, in d. Grundleg. z. Methaph. d. Sitten IV., S. 294 ff., in der Analytik der Krit. d. prakt. V., bs. S. 98—111, — und sie wird vorausgesetzt in dem Abschn. „über das radikale Böse“ in der „Relig. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft“. — Dieser Wechselbegriffe bedient sich Kant zur Lösung des Freiheitsproblems. Der Mensch ist in allen seinen Handlungen einerseits Naturwesen, andererseits Vernunftwesen, als jenes Phänomenon, als dieses Noumenon; sofern er der naturgesetzlichen Kausalverbindung unterworfen ist, ist er empirischer Charakter; sofern er als freies Wesen von aller Naturnotwendigkeit unabhängig ist, ist er intelligibler Charakter (s. § 117). — Verhältnis zwischen Naturell, Temperament, natürlichem Charakter; zwischen Talent, Fleiss, Interesse, sittlichem Charakter. — Berechenbarkeit des Charakters und Bedingtheit derselben 1. durch das intellektuelle Übergewicht im psycho-

logischen Scharfblick des Berechnenden (Joh. 2, 24 f. Geisterprüfung: 1 Cor. 12, 10); — 2. durch den Reifegrad in der Charakterentwickelung desjenigen, welcher als berechenbar gilt oder dessen Berechenbarkeit in Frage steht (Gediegenheit und Zuverlässigkeit); daneben aber 3. durch Temperament und Eigenart beider, des berechnenden und des zu berechnenden Charakters, (Begriff der Originalität). Ein origineller Charakter wird — schon im Kindesalter — nur einem solchen berechenbar sein, der selber von ähnlicher Originalität ist. Durch welche Mittel und Fragestellungen sondiert man den Charakter des Nächsten? Oder ist es unethisch, praktische Experimentalcharakterologie zu treiben? Die Tugend des Vertrauens und — der Vorsicht. Vgl. das Wort Falstaffs: „Vorsicht ist der bessere Teil der Tapferkeit." — Die Geheimpolizei und die *agents provocateurs* (Spitzeltum); die Spionage im Kriege. — Männlicher und weiblicher Charakter. — Inwiefern sind Aufrichtigkeit (Kant), Besonnenheit und Beharrlichkeit (George nach Schleierm.) Grundzüge des echten Charakters? Kant erklärt, er werde nie etwas sagen, was nicht wahr sei, aber er werde nicht alles sagen, was wahr sei. Gehört die Anpassung an das jeweilig „Richtige" und das Verständnis für dasselbe ebenso wie die Folgerichtigkeit und Thatkraft zum Wesen des sittlichen Charakters? (Begriff des „Richtigen", nach Bergmann). Sprachliche Bedingtheit dieses Problems. Sachliche Wichtigkeit desselben für die politische Stellungnahme. „Prinzipienreiten" und „Opportunismus", Überzeugungstreue und Selbstverleugnung. Das „Strebertum"; vgl. die treffliche Charakteristik des modernen Strebertums bei Paulsen (S. 762: „So ist der Typus des Strebers fertig; korrekt, fügsam, liebenswürdig, unterthänig nach oben, rücksichtslos und herrisch nach unten; gegen die Sache gleichgültig, auf den Schein erpicht, jeder Partei treu, so lange sie oben ist, der gehässigste Verfolger, sobald sich der Wind dreht"). — Verwandtschaft des Ideals der Treue und des Ideals der Energie; die Bedeutung der aristotelischen Tugend-ἐνέργεια für den Charakterbegriff. Ist es unzulässig, von einem „Charakter" des unsündlichen Menschensohnes zu sprechen? (E. Haupt, ThStuK 1884, 43 gegen B. Weiss, Leb. Jesu I, 280 f.). — Freiheit, Ehre und Wahrhaftigkeit (§ 64 ff.) als Grundzüge der sittlichen Persönlichkeit. Charakter und Persönlichkeit identisch oder inwiefern verschieden? Idee der Persönlichkeit als unmessbaren Wertes gegenüber der Schätzung des Menschen nach der Summe seiner Eigenschaften. Das Zurücktreten des Charakterbegriffes ein Hauptmangel in der Ethik Schleiermachers. (Vgl. jedoch Dilthey,

Denkmale der inneren Entw. Schl.'s). — Grenze des Ethischen und Ästhetischen in manchen das Charakterleben betreffenden Begriffen, z. B. Launenhaftigkeit (Caprice), Gutmütigkeit (Bonhommie). Die Modekrankheit des 19. Jahrhunderts, die Nervosität, und ihre negative Bedeutung für die Charakterbildung.

Kant, Anthropologie VII, 607 ff. J. G. Fichte, Sittenlehre III, 54. Schopenh., W. W. u. V. I, 332 ff. A. Bain, Study of character, 1861. Smiles, Der Charakter, (d) 1874 (2). B. Lunze, Wesen und Bildung des Charakters, (Progr.) Plauen, 1879. Kuenen, Üb. Bildung des Charakters, (Prog. Düsseld.), 1889. J. A. Dorner, Christl. Sittenl. 1885, S. 142 ff. (Ethische Bed. d. Temperamente.) Fra. Wollny, Freiheit und Charakter, Lpz. 1876. L. Wiese, D. Bildung des Willens, (2) 1861, (4) 1879 Mantegazza, Das nervöse Jahrhundert, (d) 1889.

Jean Paul, Über Charakter, (Vorsch. d. Ästh.) 18, 243. George, Psychologie, 1854. J. H. Fichte, II, 1, § 30–50. Chalybäus, I, § 107, § 118. Rothe, IV, § 991–1008, (betont gegenüber Kant die Naturseite des Char.) Steinthal, Allg. Eth. 1885, § 71 (die erste sittl. Idee ist die Persönlichkeit als Charakter). Detl. Zahn, Natürl. Moral, 1881, S. 41. Kirchner, Katech. d. Ethik, 1881, § 30. Klencke, (s. § 10). 66 ff. Endemann, Die Erziehungsgrundsätze der Hohenzollern, eine Studie über Charakterbildg, (Progr. Hanau,) 1887. Schleierm., Entw. § 313 ff. Frohne, Begr. d. Indiv. od. Eigentümlichkeit bei Schleierm., 1884. — R. Falckenberg, Über den intelligibeln Char., ZfPh 1879, 29 ff. Baumann, Cap. 15—18, S. 43 ff. 137. [Vgl. dazu Goethe, Wanderj. II, 2]. J. Bergmann, Über das Richtige, 1883. Fr. Fischer, Naturl. d. Seele, 1835, 609 ff. Bahnsen, Beitr. z. Charakterologie, 1867. Carus, Temperament u. freier Wille, 1879. Blackie, Selbsterziehung, (d) 1879. de Gérando, Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même (Preisschr.) 1825, (d) 1829. R. Kübel, Über echtevangelisch-theologischen Charakter, Bew. d. Gl. 1890, 297 ff.

§ 18. Das Sittlichböse kann je nach dem Mitwirken religiöser, rechtlicher, kultureller Gesichtspunkte auch als Sünde, Gesetzwidrigkeit, moralischer Misswachs, Seelenkrankheit charakterisiert werden, muss aber unter irgend welcher Benennung in der Ethik — auch als philosophischer Disciplin — ausdrückliche Berücksichtigung finden (gegen Schleiermacher, Krause, Hegel). Die Möglichkeit des Sittlichbösen schwindet nicht proportional mit dem Wachstum der sittlichen Bildungsmittel und der formalen

Freiheit des Willens: durch beide wird die sittliche Charakterentwickelung nicht allein gefördert, sondern vor wachsende Aufgaben gestellt und stets neuen Prüfungen ausgesetzt. Das Sittlichböse bildet aber nicht bloss eine fortwährende Gefahr für die sittliche Selbstentwickelung, sondern ein dauerndes Kampfobjekt, dessen Überwindung der Vollendung des Charakters dienen soll. Endlich ist es Symptom des religiösen Zustandes. Der menschliche Wille, so lange er nicht geeint ist mit dem göttlichen, muss in Selbstsucht oder Stumpfheit ausarten; das Sittlichböse ist oft ein Merkmal der religiösen Leere und eines unversöhnten Gemütes.

Ausgleichung des sittlichen Postulates, dass der Mensch von Natur zu allem Guten fähig sei (Rousseau), mit dem erfahrungsmässigen Dogma, dass er von Natur zu allem Bösen geneigt sei. Kant: „Die Geschichte der Freiheit beginnt mit dem Bösen, denn sie ist Menschenwerk“ (IV, 326). Aber: der Glaube an die Vermeidlichkeit des Bösen Voraussetzung alles sittlichen Strebens und Grundlage aller moralischen Erziehung. Sprachliche Bedingtheit der Problemlösung: ist der Sprachgebrauch so zu handhaben, dass das „Sittlichböse“, so weit es nicht Wirkung der Selbstentscheidung ist, niemals als Frucht der Vererbung, sondern höchstens als Schuld der Erziehung und des bösen Beispiels hingestellt werde? Die pädagogisehe und die ethische Pathologie (Strümpell; Lombroso). — Moraltheoretische Bedenklichkeit der Lehre von der *justitia civilis* als eines objektiv guten, innerlich vielleicht bösen Verhaltens, sowie von den „glänzenden Lastern“ d. i. den Tugenden der Heiden (Kant: „glänzenden Armseligkeiten“). Im Anschluss an Kant kann man unterscheiden: 1. den angeborenen Hang, welcher schon unbewusst wirkt und der subjektive Möglichkeitsgrund der Neigung ist; — 2. die habituell gewordene Neigung, welche ihres Zieles bewusst ist und demselben nachstrebt, obwohl eine Bekämpfung der gesetzwidrigen Regung noch möglich wäre; 3. die entfesselte Leidenschaft. Zuerst die Schwäche (*fragilitas* Röm. 7), sodann die Unlauterkeit (*improbitas*), endlich die Verderbtheit (*pravitas*). Kant denkt aber diese Verderbtheit nicht als knechtende Macht, sondern als lasterhafte Unterordnung des Vernunftgebots unter die Triebfeder der Sinnlichkeit. Die Neigung erweist sich zuerst bloss als die stärkere Triebfeder gegenüber der Maxime des Gesetzes; anstatt nun diesen Reiz zu überwinden, verlässt der Wille die Bahn der Vernunft und will auch

sinnlichen Motiven folgen. In der Frage: „Sollte Gott gesagt haben?" offenbart sich diese Unlauterkeit der Gesinnung, welche das pflichtmässige Handeln nicht rein aus Pflicht thun will. Erst infolge dieser unlauteren Selbstverderbnis wird die moralische Triebfeder wirklich anderen Motiven nachgesetzt: der Mensch wird wirklich böse (*corruptio* oder Verkehrtheit). — Aus der Schwierigkeit, den psychologischen Process der Entwickelung des bösen Wollens aus der unmoralischen Neigung zu verfolgen, erklärt sich die Wandlung, welche sich im Begriff des *vitium* vollzogen hat. Ursprünglich überwog in diesem Worte der Begriff des *originarium* oder angeborenen Hanges; so bei Tertullian und Augustin. Allmählich aber trat in dem Worte *vitium* die Nebenbedeutung des gewohnheitsmässigen Lasters, also der „habituelle" Charakter, in den Vordergrund und das *vitium* wurde mehr als Folge der wiederholten Einzelthat — während früher als Ursache der Einzelsünden — angesehen. Diese Wandlung in der patristisch-scholastischen Ethik erklärt sich aus dem zunehmenden Einfluss des Pelagianismus, nach welchem das Sündhafte im *vitium* nur das ist, was mit dem einzelnen *peccatum* congruiert. — Das Verhältnis zwischen Gesinnung und That ist eins der schwierigsten Probleme der praktischen Ethik. Es fragt sich, ob die That das Geringere im Vergleich mit der Gesinnung ist. Diese Lehre würde einer bedenklichen Folgerung Vorschub leisten können, welche in der katholischen Lehre von der Intention (s. § 122) zum Ausdruck kommt: dass der Wert einer sündhaften Handlung danach zu bemessen sei, wieweit sie in böser oder in guter Absicht unternommen werde. (Wiefern stimmt hierin der Jesuitismus mit dem talmudischen Pharisäismus überein?) Demgegenüber hat Abälard darauf hingewiesen, dass, wenn die Phantasie mit bösen Gedanken erfüllt ist, die Bethätigung dieser Gedanken ein ebenso erschwerendes Moment hinzubringt, wie durch die böse Gesinnung die schlechte That einen gravierenderen Charakter erhält. Weiteres s. in m. Grundriss der ev. Gl.- u. Sittenl. II, § 19 ff.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793. Mutmasslicher Anfang d. Menschheitsgesch. 1786. J. Müller, L. v. d. Sünde, (4) 1858. H. Ritter, Das Böse u. seine Folgen, 1869, (2) 1877. Herbart, Über das Böse, 1817. Heinrici, die Sünde nach Wesen u. Ursprung, 1878. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, Cap. 10 u. 40. Strümpell, Pädagogische Pathologie, 1890. Ces. Lombroso, der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung, 1888.

Runze, Spezielle Dogm. (1884) § 9—35. Schleiermacher, Entw.

§ 21. Natur- u. Sittenges. II, 2, 397 ff. MARTENSEN, I, § 31 (freier u. gebundener Wille). A. BAIN, The emotions and the will, 1865. SACK, Psychol. u. moral. Bem. z. Gesch. u. Lehre vom Sündenfall, Th St u K 1869. LOMMATZSCH, Luthers Lehre, 1879, S. 616 (*justitia civilis*). NAVILLE, Das Böse u. seine Folgen, (d) 1871. P. MANTEGAZZA, Die Physiologie des Hasses, (d) 1889. HENLE, D. medizinische u. d. relig. Dualismus, N. u. S. 13. TH. HAUPT, Die Temperamente des Menschen im gesunden und kranken Zustande, Würzb. 1886. DALHOFF, Stellung des Geistlichen zu den Gemütskranken, Kopenh. 1882. — J. MÜLLER, Begriff d. sittl. Unvollkommenh. bei Descartes u. Spinoza, Leipz. 1890. Über die Lehre von der *justitia civilis* s. DORNER, Chr. Gl.-Lehre, bes. II, 55, 717, und die betr. Stellen der symbol. Bücher.

§ 19. **Ueberwindung und Wiedergeburt sind die individuellen Gegen- und Heilmittel (Korrektive) des Sittlichbösen. Angesichts der Wirklichkeit des Bösen muss die ethische Lebenskunst einerseits zur sittlichen Ueberwindung gesteigert werden, andererseits eine Ergänzung erwarten von der religiösen Macht der Wiedergeburt. Der Begriff der Wiedergeburt dient als Bindeglied zwischen Glaubenslehre und Ethik. Moralische Wiedergeburt ist die objektive Umwandlung des Charakters, soweit dieselbe abgesehen von absichtlichem Streben („ohne Verdienst", „durch Gnade"; Schopenh.: „wie von aussen angeflogen") sich vollzieht und als relativ neuer Anfang des moralischen Lebens empfunden wird. Sie äussert sich objektiv in der realen Besserung des Lebenswandels, subjektiv in der Gewissheit, nicht nur die hemmende Last des ehemaligen Schuldgefühls abgewälzt zu wissen, sondern von einem praktischen Lebensgesetz fortschreitender Besserung getragen zu sein. (Jerem. 17, 14, Joh. 8, 36. Tit. 3, 5.).**

Als Bindeglied zwischen Dogmatik und Ethik kann man im Allgemeinen die Idee des Reiches Gottes ansehen; so Pfleiderer. Doch ist der religiöse Gesichtspunkt bei der Lehre vom „höchsten Gute", welches ja im Wesentlichen mit dem „Reiche Gottes" sich deckt, eher entbehrlich als bei der Lehre von der Wiedergeburt. Und gerade diese hat neuerdings Sigwart, wie früher Schopenhauer, als unumgänglich für die Ethik betont. — Der ethische Wert des Begriffs Überwindung hängt von der Auffassung über das Wesen dieser Willensthätigkeit ab. Besteht die Überwindung in der Wahl des höheren Gutes vor dem niederen und in dem Verzicht auf letzteres (Platon, Locke, Kant), oder ist es

sprachlich zulässig, sachlich richtiger, der Überwindung die Wahl des jedesmal einzigen wahren Gutes gegenüber allen thatsächlich unbefriedigenden Scheinwerten zuzumuten (Spinoza, Fichte, Krause, Baader)? Vermittelnder Gedanke: Übles erleiden ist besser als Übles thun (Plat. Gorgias; 1 Pet. 4); d. h. das Unthunliche ist ein Übles, nie ein Gutes; aber der Verzicht auf solches Scheingute wird als Entbehrung eines Guten, oder doch eines Gutes, empfunden. Als Prüfstein zur Beurteilung der sittlichen Überwindung dient der Gegensatz zwischen Schillers und Kants Stellungnahme zum Verhältnis von Neigung und Pflicht (s. § 115). Innerhalb der rigoristischen Stellungnahme ist eine doppelte Form der Überwindung möglich: erstens die unterdrückende, ignorierende, ausrottende Tendenz, welche den Reiz des versuchenden Motivs verneint, teils durch Ertötung seiner Keime, teils durch absolute Leugnung seines Wertes (Schopenhauers Verherrlichung des Trappisten- und Skopzentums); zweitens die ehrlich kämpfende und gerecht abschätzende Tendenz, welche den möglichen Gefahren offen ins Auge schaut, ohne die virtuellen Vorzüge der Neigungsmotive zu verkennen, aber um der höheren Zwecke willen unbedingten Verzicht auf die mit diesen unvereinbaren niederen fordert (Schillers „Riesenkampf der Pflicht"). Ein dritter Standpunkt von mehr ästhetischer und oft zugleich religiöser Art ist der Humor, welcher den sittlichen Kampf durch Einspielen der Erinnerung und der Hoffnung verklärt und durch stete Selbstverjüngung der Willenskraft mittels schöpferisch-thätiger Phantasie den Überwindungsakt erleichtert. Der Humor (Matth. Claudius, Jean Paul, Fritz Reuter) reicht freilich für die ernstesten Fälle der sittlichen Überwindung ebensowenig aus, wie Schillers „Neigung zur Pflicht"; immerhin dient der Standpunkt des Humors zur Lösung der Kant-Schiller'schen Kontroverse. — Massstab für die Vollkommenheit der sittlichen Überwindung: ob ebenso Verbitterung wie hochmütiges Selbstgefühl ausgeschlossen bleibt. Die ideale Wirkung des fortschreitenden Sichübens in der Überwindung: man wird jedwede Lebenslage willkommen heissen zur Bethätigung des sittlichen Charakters (Fichte, Schleiermacher). — Verhältnis der metaphysischen, intellektuellen, moralischen Wiedergeburt, — der indischen, hellenischen, christlichen Idee derselben. Begriff des stoischen δεύτερος πλοῦς. Bedeutung der ägyptisch-babylonischen Idee der „Selbsterzeugung Gottes" (vgl. Origenes u. Baader) für eine rein moralische Wendung des Begriffes der Wiedergeburt als menschlicher Selbsterneuerungskraft. Abgrenzung dieses Begriffes der Neugeburt gegen die Ethik der falsch-autonomen „Autarkie".

Parallele zwischen der Kantischen Lehre von der Wiedergeburt und Steinthals, Höffdings, Coits völliger Loslösung der Ethik von dem Glauben an eine göttliche Macht. Unmöglichkeit zwischen einer graduellen Fortentwickelung und einer spezifischen Erneuerung absolut zu scheiden. Begriff des „korrektiven“ Handelns nach Schleiermachers „Christl. Sitte“. Der ethische Pessimismus (§ 128) und seine Bekämpfung mittels der moralischen und intellektuellen Selbstüberwindung (§ 126).

Platon, Gorg. 470—473. Kierkegaard, D. Krankheit zum Tode, 1849 (deutsch 1881). Martensen, I, 244, (Erlösung und Emanzipation). Steinthal, Allg. Eth., 1885, S. 458, S. 9 ff. v. Oettingen, Chr. Sittenlehre S. 529 ff., 235 f. Schopenh., Welt als W. u. V. (IV. Buch). Sigwart, Vorfragen zur Ethik, 1886.

Kalckreuter, Paulus' L. ü. d. Verh. d. Wiedergeburt, Heiligung, guten Werke, a) zur Seligkeit, b) zur Rechtfertigung, JfdTh IV, 3 Landerer, Verh. v. Gnade u. Freiheit in Aneignung des Heils, Jfd Th II, 3. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 296 ff. Chr. H. Weisse, Das Prinzip d. Ethik (in R. Seydels Ethik, 1874, S. 58 ff.). — Hegel, Rechtsphilos. § 18. Münz, Locke's Ethik, PhMoHe 1883, 344 ff. Pfleiderer, Grundriss d. chr. Glaubens- u. Sittenl. (2) 1883. Über Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen christlicher und buddhistischer Weltüberwindung: Oldenberg, Buddha, (2) 1890. — Über die Symbolik der Wiedergeburt b. d. Griechen: W. Menzel, Vorchristl. Unsterblichkeitslehre II, 184. Über Baader's Idee der Selbsterzeugung: Fr. Hoffmann, Spek. Entw. u. s. f. 1835. Fiebiger, Die Selbstverleugnung in der mittelalterl. Mystik, II. 1890. J. Werner, Weltflucht und Weltüberwindung, Ki. Mo. Schr. 1890, 925 ff. Raetze, Was der Wille des Mensch. in moral. und göttl. Dingen aus eigener Vernunft vermag und was er nicht vermag, 1820. Höffding, s. § 4. Coit, s. § 131.

§ 20. Als Ergebnis der Lehre von dem Dasein und der Freiheit des Einzelnen formulieren wir die grundlegenden sittlichen Selbstpflichten, soweit sie ohne Rücksicht auf den konkreten Lebensinhalt (§ 21) allgemein gelten, in den drei Imperativen: wahre deine geistige und leibliche Gesundheit! überwinde! und: sei Charakter!

Die beiden Grenzen der individuellen sittlichen Thätigkeit werden durch die Sphäre des Heiligen einerseits, des Gemeinen andrerseits bestimmt: jene das rein religiöse Gebiet des Übersittlichen, diese das rein physiologische Gebiet des Untersittlichen. Auf letzteres beziehen sich

die Begriffe des Trivialen, Ordinären, Unerquicklichen. Ist es sittlich zulässig, ein höheres geistiges Interesse geflissentlich herabzustimmen zum zeitweiligen stumpfen Vegetieren, — aus diätetischen oder psychiatrischen Gründen? Vgl. dagegen Schleiermacher (über Platons Ansicht von der Heilkunst) und J. A. Dorner, welche beide das Unwesen in den Badesaisons geisseln. [Aber Nichtsthun und Mästung sind eben nicht Leibespflege, sondern sind Müssiggang und Völlerei. Können nicht auch Schlaf und Zeugung in gewissem Sinne unter jenen Gesichtspunkt gestellt werden?] Der *somnus moralis*. Dürfen niedere Funktionen, welche einer direkten ethischen Bedeutung entbehren, das Gemütsleben gelegentlich vollständig ausfüllen (R. Rothe), oder scheint es nur so, als ob solche berechtigten Funktionen, z. B. der Schlaf, ohne direkten ethischen Wert sind? Giebt es für die Ethik irgend einen Bewusstseinszustand, in welchem wie das ästhetische so auch das ethische Leben auf den Nullpunkt herabsinken darf? Bedeutung dieses Problems für die Beurteilung der Askese (§ 11). Ist es wahr, dass, wenn die Freiheit in das Gefühl absoluter Abhängigkeit, die Vorstellung des Pflichtgebotes und des Tugendvorsatzes in die Empfänglichkeit für das Heilige d. i. in die Andacht aufgelöst wird und die sittliche Willensenergie dem religiösen Bewusstsein das Feld räumt, — zugleich jede ethische Funktion unter die Schwelle des Bewusstseins zurücktritt? Oder scheint es nur so, als ob beide Sphären jemals völlig ausser einander sein können? Und ist nicht eine Hauptursache dieses Scheins das sprachliche Problem: die schwierige Abgrenzung zwischen Religion und Moral, sofern diese Abgrenzung mittels eingewurzelter und spezifisch gefärbter, aber gleichwohl zufälliger und wandelbarer Terminologie zu geschehen pflegt? Ist der Vorzug der christlichen Religion mehr die Betonung des Ethischen in der Religion oder mehr die Entgegensetzung der wahren Religion gegen das pseudoethische Streben nach guten Werken? (§ 131). — Ist die Selbstbehauptung wider die Affekte des Ärgers und der Rache, und auch der Reue und des Zorns, eine unbedingte Forderung der Moral? Nach Spinoza ist der Kampf gegen die sittlich hemmenden Affekte die vornehmste Selbstpflicht. Sollen wir unsere Pflicht darin erblicken, „zu werden, was wir sind" (Spinoza, Shaftesbury, Schleiermacher), oder darin, zu werden was wir nicht sind (Schopenhauer, Baader)?

Scherbjew, Selbstsein (die ideelle Begründung sittlicher Selbstanschauung), Berlin 1889. J. G. Fichte, Best. d. Menschen, 1800. Feuerlein, Die Selbstpflicht in Syst. u. Gesch. d. Moral, Ph. M. H.,

1883, 257 ff. B. v. Gérando, Selbsterziehung (s. § 17). Chalybäus, I, 253 ff. Rothé. IV, § 906 ff. J. H. Fichte, I, 585. Knigge, I, 2 (Umgang mit sich selbst). Schleierm., Monol. („Immer mehr zu werden, was ich bin, ist mein höchster Wille"). Über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst, 1825 (Ww. III, 271 ff.) Dorner, Chr. Sitt., S. 420 (der Christ soll auch seinen Tod aus einem Leiden in ein Thun verwandeln. — Es ist eine Schande für einen bewussten Menschen, wenn der ganze Apparat seiner Thätigkeiten darin aufgeht, dass er vegetiere). — Über das Unerquickliche: D. Gegenw. 1885, 37. — Über die Andacht: Steinthal, Voss. Ztg., 1886, 99 u. f. — *De somno morali,* (Ak. Disp. zw. Meier u. Sucro) 1750.

---

3. Der Inhalt des einzelnen Lebens.

§ 21. Der Lebensinhalt erwächst dem einzelnen Menschen aus dem Zusammenwirken der äusseren Umgebung mit den eigenen Anlagen und Trieben — vom Selbsterhaltungstriebe bis zum „metaphysischen Instinkt."

Die physiologische und psychologische Grundlage der Ethik (s. Wundt). Zweckmässige Einteilung der Anlagen und Triebe (s. Baumann). Bedeutung angeborener Vorzüge für die Entwickelung des Sittlichen. Ist die Begründung der Ethik auf den Selbsterhaltungstrieb verhängnisvoll für die Höhenlage der sittlichen Lebensinteressen? § 114 und § 129. Vergleich zwischen Spinoza und Ad. Smith (s. § 100 u. 101). Moraltheoretische Nutzanwendung der Unterschiede zwischen dem vegetativen, dem Muskel- und Nervenleben (Baumann), zwischen Schein, Haben, Sein (Schopenhauer; Wiese), zwischen den verschiedenen Altersstufen (§ 22—24).

Wundt, Ethik, 1886. Baumann, Handb. d. Moral, S. 179, 212 ff. (Die „geistige" Nerventhätigkeit ist 1. intellektuell; 2. religiös-contemplativ; 3. ästhetisch). Wiese, Haben und Sein. Schopenh., Parerga I, 508 ff. (v. Untersch. d. Lebensalter); Aphorismen z. Lebensweish. S. 329 ff. (Von dem, was Einer ist, was Einer hat, was Einer vorstellt). Küstner, Über Tycho de Brahes Wahlspruch *(non habere sed esse)*, Gött. 1771. Rée, Urspr. d. mor. Empf., 1877. Klencke, D. menschl. Leidenschaften, 1862. Shaftesbury, Characteristics. 1711, II, (ed. 1790) 21 ff. Th. Reid, Principle of common sense, 1764. — R. Rothe,

B. IV. R. Löber, Das innere Leben, ein Beitrag zur theol. Ethik, 1875. Otto Ziemssen, Anthropolog. Grundgedanken (Allg. Leben u. ewiges Leben), 1880.

§ 22. Das Leben des Kindes ist Spiel, und in den Reizen des Spiels darf auch der Erwachsene seine Erholung und gleichsam seine Verjüngung suchen.

Spiel ist jede freie Bethätigung von Kräften, welche nicht einem ausser ihr liegenden Zwecke zu dienen bestimmt ist. Gleichwohl kann der Akt, vermöge dessen man sich dem Spieltriebe hingiebt, einem diätetischen oder auch einem moralischen Zweck zu dienen bestimmt sein. Insofern ist eine Einteilung der Spiele nach ihrer moralischen Wertung möglich. — Arten des Spiels: gymnastisches, Verstandes-, Glücksspiel; Gewinnspiel, Übungsspiel, Wettspiel, Nachahmungs- und Kunstspiel; Konversation als Spiel des Geistes; „Musika und Ritterspiel" (Luther); Athletik als Einheit von Askese und Spiel. Wert des Kartenspiels, des Lotteriespiels (§ 60), des Kampfspiels (Mensur); Begriff des Hazardspiels, des Börsenspiels. Sittliche Bedeutung des Schauspiels. Die Gladiatorenspiele, Turniere, Stiergefechte; das Wettrennen. Das Passionsspiel, die Fastnachtsspiele (Carneval, Maskerade); der Ball. Die öffentlichen Spiele bei den Hellenen und die modernen Nationalfestspiele (z. B. das amerikanische *base-ball*). — Ist das Spiel, von dem Zeit- oder Kraftaufwand, von etwaigen frivolen oder eigennützigen Triebfedern und gemeinschädlichen Nebenzwecken abgesehen, jemals an sich unsittlich? Welche Spiele gefährden Leben, Freiheit, Wohlstand des Nächsten? Wieweit dürfen die Mysterien des Kultus in das Kunstspiel verflochten werden? (Das Gebet auf der Bühne). Welche Spiele bewähren ihre Zweckmässigkeit durch ihre gleichmässige Förderung der Gesundheit, der freien Entfaltung der Leibes- und Geisteskräfte, der sittlichen Anregung? (Turnspiele, Fechten, Eislauf, Wettrudern, Wettschwimmen; — auch der Tanz?) — Sprachliche Bedingtheit des Problems: 1. Das Spiel „zerstreut," während die Erholung „sammeln" soll. Aber jenes ist nicht blos Gegensatz, sondern weltliches Korrelat des „sammelnden" Gottesdienstes. 2. Der Verwerfung des Spiels seit Platon bis zum heutigen Puritanismus steht entgegen die Auffassung Luthers, Fabricius', Schleiermachers, Schillers, Daubs, welche gerade innerhalb der evangelischen Christenheit zu fortschreitender Anerkennung gelangt ist. Erscheint dem Rigoristen das Spiel unsittlich oder doch gefährlich, so nennen andere es ein Adiaphoron,

noch andere eine moralische Notwendigkeit. Sogar die 1552 beseitigten Narrenfeste fanden an der theol. Fakultät zu Paris eine Fürsprecherin. 3. Etymologisch und im Sprachgebrauch schillert der Begriff Spiel nicht blos zwischen Schein, Rausch, Müssiggang, Spott, Spass (פּשׁחּ, *παίζω*, *iocus*, *jouer*), — sondern die Sprache kennzeichnet den Spieltrieb als tief im menschlichen Wesen wurzelnd (*ludo* zsh. m. *glad*, √ *krid; spilan; play;* vergl. das englische Sprichwort: *„all works and no play —“).* 4. Eine dem Lebensernst entgegengesetzte Richtung spricht sich in dem Worte des sterbenden Augustus aus: *„bene ludimus“;* und doch ist das Leben des Menschen sogut Spiel wie Traum und Kampf: das Leben in seiner Vollendung ist Spiel (Daub); wo der Mensch spielt, ist er ganz Mensch (Schiller); die Gottesweisheit selbst wird als spielende bezeichnet (Prov. 8, 30 f.); das Dasein der Welt wird dem Brettspiel verglichen (Heraklit), die Schöpfung des Menschen als spielende Selbstdarstellung Gottes charakterisiert (Gen 1, 26). — 5. Nach alledem hängt es von der bewussten Handhabung des Sprachgebrauchs ab, ob wir den Begriff „Spiel“ im Sinne eines nichtnotwendigen Adiaphoron auf ein möglichst enges Gebiet von gleichgültigen Thätigkeiten anwenden wollen oder ob wir das Spiel im Sinne des idealen thätigen Vergnügens als Ergänzung zur „Arbeit“, nämlich als „Erholung“, und zwar als Korrelat zur ruhenden Erholung aufgefasst wissen wollen. „Ein tiefer Ernst liegt oft im kind'schen Spiel“, — darin liegt freilich angedeutet, dass Ernst und Spiel an sich Gegensätze sind. Goethe sagt: „Der Knabe lernt spielend, der Ernst überrascht ihn“. Aber das Gebiet des Sittlichen kann vielleicht auf beiderlei Art, auf ernste und auf spielende, kultiviert werden: insofern wäre es zulässig, alle sittliche, echte Thätigkeit, welche nicht unter die Kategorie des praktischen Lebensernstes fällt, als Spiel zu bezeichnen. Ist nun die Beantwortung der Frage, ob es solche „sittlich-echte“ Thätigkeit gebe, ebenfalls durch die bewusste Handhabung der Sprache bedingt?

Schaller, Das Spiel und die Spiele, 1861. Frerichs, Das Spiel (2), 1872. Schuster, Das Spiel, seine Entw. u. Bedeutung im deutschen Recht, 1878 Lazarus, D. Reize des Spiels, 1883. Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen von der Sittlichkeit der Schauspiele, 1823. Gesch. d. Sittenl. Jesu. II, 100. De Wette, Sittenl. I, 248 ff. Schleierm., Entw. § 257. Chr. Sitte, S. 690 ff. Joh. Ludw. Fabricius, (Heidelb.), *Διάλεξις* de ludis scenicis (Gespr. zw. Doxastes u. Philalethes), 1698. (Vgl. Gass. II, 1, § 79). Jean Paul, Levana § 46 ff. Schiller,

Über ästhet. Erz. 1795; Die Schaubühne als eine moral. Anst. betr. 1784. K. HASE, das geistl. Schauspiel, 1858. WILKEN, Gesch. d. g. Sp. in Deutschl., 1872. HAGENBACH, Kirche u. Schauspiel, Gelz. Mon.-Bl. 1862. BERTHOLD, Lotteriespiel, Börsenspiel, Hazardspiel, 1884. WARSCHAUER, Gesch. d. preuss. Staatslotterien. I, 1885 (Zahlenlotterie). E. DEVRIENT, D. Oberammerg. Passionsschauspiel, (3) 1880.

E. CURTIUS, Arbeit u. Musse, 1875. ROTHE, Th. Ethik, IV, § 1125. WUTTKE, II, 303 ff. LUTHARDT, in Zöckl. Handb., III (2), 384. SCHOPENH., V, 350 Grüneisen, „Geistl. Dramen“, R Ep Th K (2). J. B. MEYER, Spieltrieb (Probl. d. Lebensweish.), 1887. KNIGGE, III, 7. — DOSTOJEWSKI, Der Spieler, (d) 1889. [Vgl. Iffland, Der Spieler]. — PLOSS, Das Kind in Brauch u. Sitte der Völker (2). — SCHÖMANN, Griech. Alt. I, 350, II, 49, 418 ff. FRIEDLÄNDER, Sittengesch. Roms (1881) II, 257. LUTHER, Tischreden IV, 594. WASMANSDORFF, Tischr. Luthers von Singen u. Fechten u. s. w., D. Turnztg. 1880, 7—13; 1883, 10, 281. LEON v. MODENA, D. bekehrte Spieler (um 1590). JOH. FISCHART, Gargantua. FLÖGEL, Gesch. des Grotesk-Komischen, 1862. Zum Puritanismus: WILLIAM PRYNNE, Histrio-Mastix. The playors scourge or actors tragedy („worin ausführl. bewiesen wird, durch das Zeugnis biblischer Stellen, der ganzen ersten Kirche, 55 Synoden, 71 Väter und christl. Schriftsteller vor 1200, von mehr als 150 prot. u. päpstl. Autoren seither, von 40 heidn. Philos. u. s. w., dass die öffentlichen Schauspiele, der wahre Pomp des Teufels, sündlich, heidnisch, liederlich, gottlos, gesetzwidrig, infam und höchst verderblich seien“), London, 1633. REISER, Theatromania oder die Werke der Finsternis in den öff. Schausp. von den Kirchenv. verd., 1682. WALCH, Bib. Th. II, 1144. SPENER, Pia desid. II. — Recueil de lettres de Boileau et de Racine, 353 (Racine gegen die Aufführung seiner eigenen Dramen). JACOBI, Verteidigung der Spiele, Tänze, Schauspiele u. a. ird. Lustbarkeiten nebst Anw., wie man an s. ohne Versuchung Ant. n. s., 1770. MILLER, Über weisen Gebr. d. Zeit u. unsch. Ergötzungen. BOGATZKY, Schriftgemässe Beantw. d. Fr., was v. d. weltüblichen Tänzen u. Spielen z. h. s., 1750. DRÄSECKE, Üb. d. Darstellung des Heiligen auf d. Bühne, Bremen 1815. — Über Ammons u. a. Erwähnung der Spiele in der Ethik, s. Gass, II, 2, § 34. — R. GENÉE, Die englischen Mirakelspiele u. Moralitäten als Vorl. d. engl. Drama's, 1878. LEO, Die angelsächs. Synonymen f. d. Begriff Spiel (*lâc, gamen, glêo*, — engl. *glee*, — *plegan)*, Mannh. Zt. f. D. Myth. u. Sitt. III, 20—29. BRUGSCH, Ägypt. Gräberwelt, S. 18 („Selbst die Götter der Ägypter und die Toten der Unterwelt spielen

Brett"). TEICHMÜLLER, Stud. z. Gsch. d. Begriffe II, 1878, S. 194 ff: das κρατεύειν des Gottes nach Herakleitos. Ausführlicher: GLADISCH, Herakl. u. Zoroaster, 1859. Vgl. auch P. MENZEL, D. griech. Einfl. auf Prediger u. Weish. Salom., 1889, S. 16. 51. H. HOLSTEIN, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur, (Ver. f. Ref.-Gesch.) 1886. — Die Litteratur, die dem Gebiet des Spiels im rein ästhetischen Interesse gewidmet ist, ist ungemein zahlreich und beziffert sich auf viele Tausende. — J. E. ERDMANN, Ernste Spiele, (4. Aufl.) 1890, bes. S. 135 ff. (Das Spiel).

§ 23. Der individuelle Lebensinhalt des jugendlichen, mannbar werdenden Alters ist Wechsel zwischen Kampf und Traum; doch sollen die Illusionen des Jugendtraums fortschreitend abgestreift und ausgelöst werden durch das selbstbewusste Erkämpfen einer realen Lebensstellung. „Das Ideale ist die Heimat der jugendlichen Seele" (L. Giesebrecht); in den Idealen des Schönen und Wahren liegt der spezifische Gegenstand des jugendlichen Strebens, d. h. insofern als dieses nicht schon unmittelbar den Zweck der sittlichen Selbstbildung im Auge hat.

Darum gipfelt der individuelle Verlauf des Jünglingsalters, die geistig-sittliche Werdelust, in den Phantasieschöpfungen des Kunsttriebes, d. h. im Anbilden und Schaffen des Schönen, und in dem Ringen nach Erkenntnis, d. h. im Schaffen und Aneignen des Wahren. Durch beides bildet sich mittelbar die Eigenart des sittlichen Charakters. Beides wird gefördert durch Freundschaft und durch Verkehr mit der Natur; durch geordneten Wechsel zwischen Gesellschaft und Einsamkeit. Die vollkommenste Verbindung dieser Elemente bildet das Reisen mit wenigen oder einem Freunde. — Bedeutung der Freundschaft und Geselligkeit für die Selbsterziehung zum Charakter und für die Vorbereitung auf den Lebensberuf (§ 80). Bedeutung der theoretischen Lebensanschauung für die Bildung von Maximen und Grundsätzen. Wieweit darf nicht nur in die kameradschaftlichen Vergnügungen, sondern auch in das Arbeitenlernen der „Lehrjahre" und der „Studienzeit" eine Nachwirkung des Spieltriebes (§ 22) hineinspielen, während eine solche in dem reiferen Alter ausgeschlossen erscheint? (Goethe's Wilh. Meister). Welches sind die charakteristischen Abirrungen des Jugendlebens? Wiefern Wachsamkeit und Nüchternheit (1. Pet. 5, 8) die Haupttugenden? Verschiedenheit der Geschlechter in Bezug auf die Tugenden und Fehler. Begriff der Schwärmerei, der Eitelkeit, der Sentimentalität (Empfindlichkeit und

Empfindsamkeit). Gefahren des Müssigganges und der Genusssucht. Schüchternheit neben vorlautem Wesen („schnell fertig ist die Jugend mit dem Wort“). Leichtsinn und Undankbarkeit neben Skrupulosität und *iurare in verba magistri.* Typische Bilder des jugendlichen Wesens: Hamlet und Tasso; Calderon's „Das Leben ein Traum“. Bedeutung der Wanderungen und Turnfahrten für gehaltvolle Jugendbildung. Wiefern haben die Illusionen des Jugendtraums positiv-moralischen Wert? Und gilt nicht dasselbe von dem Traumleben im Allgemeinen? — Nach Aristoteles und Larochefoucauld ist die Jugend infolge des Wachstums eine Art „natürlicher Trunkenheit.“

Fichte, Wesen des Gelehrten, 1805 (VI, 396 f). Schleierm., Monol. V; Entw. § 183. § 255. Weitbrecht, Heilig ist die Jungendzeit, (5) 1884. Th. Bach, Wanderungen u. Turnfahrten, (2) 1885.

Frohschammer, D. Phantasie als Grundprz. d. Weltprozesses, 1877. Schopenh., II, 390. 451 ff. E. v. Hartmann, Philos. d. Unbewussten, 1869, S. 540 ff. Rothe, III, 285. Platon, Laches ἢ περὶ ἀνδρείας. F. Scherer, Das Walten des Wahns, 1878. Radestock, Schlaf und Traum, 1879. Baumann, Handb. d. M., S. 67. 246 ff. 317 (Unterschied zw. Reinheit des Herzens und Moralität der thätigen Gesinnung).

§ 24. Das Leben des gereiften Alters ist Wechsel zwischen Arbeit und Erholung. Letztere gipfelt, soweit sie individueller Art ist, in der Feiertagsruhe und in der religiösen Sammlung des Gemüts, in der Meditation und im Gebet.

Die Arbeit ist nicht bloss Gegenstand der Socialethik (§ 53), sondern als unmittelbare Äusserung des praktischen Thätigkeitstriebes (im Sinne von Pred. Sal. 3, 22. 9, 10) schon Gegenstand der Individualethik. Einseitige Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes im M.-A. (Thomas v. Aquino). Unterschied der Mannesarbeit von der Jünglingsarbeit. Die freie unmittelbare Produktivität der Arbeit ist dem Spiel verwandt (§ 22). Die Arbeit des unmündigen Kindes ist Spiel; dem geübten Manne geht die Arbeit „spielend“ von der Hand; sein Spieltrieb äussert sich oft in produktivem Schaffen. Wiefern entspricht die zur Gewohnheit gewordene Lust an der Arbeit dem aristotelischen Tugendideal? (Die εὐδαιμονία ein ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος). Wie ist der kategorische Charakter der Pflichtordnung mit der freien und freudigen Thätigkeitsübung vereinbar? Wie verhält sich die Feiertagsruhe zu der Ergänzung, welche der Berufsarbeit durch das Familienleben und die gesellschaftliche Zerstreuung geboten wird? Wie zur Sammlung des Gemütes im

Gebet die Erbauung im gemeinschaftlichen Kultus? (Vgl. § 58 u. § 81). Begriff der Andacht. Verhältnis des Bitt- und Dankgebetes zur Resignation und zur andächtigen Sammlung des Gemütes. Bedeutung der Religion für die Ethik (§ 131). — Nachteile gesonderter Feiertage in Gemeindeverbänden mit verschiedenen Bekenntnissen. Durchführbarkeit der Sonntagsruhe in den einzelnen Ständen und Berufszweigen, in Handel und Verkehr, in Gewerbe, Fabrikindustrie, Hausindustrie. Puritanische Übertreibungen nach israelitischem Muster. Die sittliche Bedeutung der Sonntagsfeier neben der religiösen, erziehlichen, sozialen, gesundheitlichen, wirtschaftlichen, volkstümlichen. Die sogenannten „Sabbathäuser“ und „Feierabendhäuser“ (der Altersversorgung dienende Anstalten). — Der Lebensabend.

H. Bestmann, Ruhe u. Arbeit, (sittengeschichtl. Studie), ZfkWukL 1884. Uhlhorn, D. Sonntagsfrage in histor. Bed., 1870. W. Baur, D. Sonntag u. das Familienleben, 1879. Niemeyer, D. Sonntagsruhe vom Standp. d. Gesundheitslehre, 1876. — Kaftan, Christl. L. vom Gebet, 1878. R. Löber, Das Gebet, (2) 1860. Leonhardt, D. Gebet, (6) 1881 (Vorw. v. Brückner). Wiener, Das Gebet, 1885 (hist., dogm. eth., liturg., pastoral-theol.). Steinthal, Die Andacht (s. o. § 20). Henke, Z. Gsch. d. Lehre v. d. Sonntagsfeier, ThStuK 1886.

Proudhon, D. Sonntagsfeier i. H. a. öff. Gesundh., Moral, Famil. u. Bürgerleben, (d) 1850. Zahn, Gsch. d. Sonntags, 1878. Oschwald, d. chr. Sonntagsfeier, 1856, (Preisschr.). Dupanloup, Sonntagsruhe u. Sonntagsheiligung, (d) 1874. F. Böttcher, 1885 (D. Gegenw. XXVII, 26) Protok. d. Genfer Conf. 1877. Zöckler, in REprThK (2). Schröder, D. Sonntagsenth. u. das Verbrechen, 1876. Rische, Sonntagsruhe u. Kirche, 1890. — Stäudlin, Gesch. d. Lehren vom Gebet, 1824. Vierordt, D. Händefalten im Gebet, ThStuK. 1853. Monrad, Aus d. Welt des Gebetes, (2). Löber, Das innere Leben, 1875. Döllinger, Heidentum u. Judentum, 1857, S. 635. Lasaulx, die Gebete der Griechen u. Römer 1842. — K. Chr. Fr. Krause, Urbild der Menscheit, 1811. (Umgang des M. mit sich selbst). Zimmermann, Über die Einsamkeit, 1784. Garve, Gesellsch. u. Einsamkeit. Hauber, Leben u. Wirken gottseliger Personen in der Einsamkeit, 1844. Seneca, De otio I, 164. Petrarca, De vita solitaria. Fénélon, Maximes des Saints, 1697. De Maistre, Soirées de St. Pétersb., 1821. Brück, das Alter, No. u. S. 61. Nasemann, Ged. u. Erfahrungen, 1880.

II. Die Gemeinschaft.

1. Die Familie.

§ 25. **Erst durch Hoffen, Wagen und Gewinnen oder Entsagen im Gebiet der geschlechtlichen Liebe wird der individuelle Charakter mit den Anforderungen des menschlichen Gattungslebens ausgeglichen. Die geschlechtliche Verbindung, sei es als wirkliche oder auch nur als ernstlich ersehnte, erhebt das Individuum in eine neue Daseinssphäre und giebt seiner Lebensschätzung die solide Grundlage, seinem Gemeinsinn den natürlichen Anknüpfungspunkt.**

Erst auf diesem Gebiete werden in der Regel die sittlichen Gefahren und Versuchungen, der Ernst des Pflichtgebots, das Schwerwiegende der Überwindung, die Unentbehrlichkeit der helfenden und rettenden Vorsehung ihren Höhepunkt erreichen und in unwidersprechlicher Deutlichkeit zum Bewusstsein kommen. Neben die durch Familienpietät gebundene Eltern- und Geschwisterliebe tritt die frei sehnende, hoffende, ahnende, suchende und sich finden lassende Neigung; dadurch wird die natürliche Scham zum Gegenstand sittlicher Selbstbewahrung, zur Selbstzucht, — an Stelle der Unschuld tritt die Keuschheit. Die natürliche Sittlichkeit, das „reine Herz", vollendet sich zur moralischen Gesinnung uud Thatkraft. — Schleiermachers Unterscheidung der gebundenen und ungebundenen Liebe. Die Freundschaft als Übergang von jener zu dieser. Durch den Zug des Mannes zum Weibe, des Weibes zum Manne wird die Spannung zwischen den Geschlechtern gelöst und der Kampf zwischen Gattung und Individuum zur Entscheidung gebracht. Der Sieg, welcher von Rechts wegen der Gattung zukommt, vollzieht sich in der Eheschliessung, — die glückliche Ehe ist der Siegespreis, welchen die Gattung dem freiwillig sich unterwerfenden Individuum freiwillig zurückgiebt. — Das Leben des beharrlichen Junggesellen verliert objektiv an Gehalt, subjektiv an Geschmack für des Lebens Wert und wird leicht pedantisch, blasiert, egoistisch, frivol. Der Hagestolz *(célibataire)* erleidet an Männlichkeit, die *vieille demoiselle* an Weiblichkeit Einbusse.

Stäudlin, Gesch. d. Vorst. u. L. v. d. Ehe, 1826. Schleierm., Predigten über den christl. Hausstand, 1826. 2; Chr. Sitte, 344 ff.

Monol. IV, 402 f. Entw. § 183, § 303 f. [Briefe über Schlegels Lucinde 1800]. GELLERT, VII, 202 f. (1775). J. G. FICHTE, Fragmente, 1813 (VII, 597). E. FICHTE, Lichtstrahlen aus Fichte's Philos. S. 193. ERDMANN, Psychol. Briefe, (2) 810 ff. H. v. D. GOLTZ, die Familie in ihrer Bed. für die sittl. Aufgaben der Gegenwart, 1874. M. WEBER, die sozialen Pflichten d. Familie, (2) 1885. BAUMANN, Moral S. 269 ff. 317.

Prov. 2, 17—19, c. 5. 6, 24 ff. c. 7 u. 31. BERGEL, D. Eheverh. d. Juden im Vergl. m. d. Griechen u. Römern, 1881. Über die ursprüngliche gesellige und wirtschaftliche Form der Familie: M. E. HEARN, The Aryan Household, its structure and its development, London 1879. FUSTEL DE COULANGES, La cité antique, (II) 1885. — Über die Ableitung des Staatslebens aus dem Familienrecht — und die Familie als Grundlage des Staates — vgl. folgende Werke: MORGAN, Ancient Society, 1877. BACHOFEN, Das Mutterrecht 1861. LUBBOCK, Entstehung der Civilisation, (d) 1875. Die vorgeschichtl. Zeit, (d) 1874 MAINE, Ancient laws, 1874. Lectures on the history of institutions, 1875. STARCKE, Die primitive Familie, 1888. TYLOR, D. Anfänge der Kultur, 1873. Researches into the early hist. of mankind, 1870. POST, Ursprung d. Rechts 1876. Anfänge des Staats- u. Rechtslebens, 1878. Grundlagen des Rechts 1884. — Conf. Aug. II, 2 u. 6. Apol. XI u. XIII *(de conj. sacerdotum* u. *de votis monasticis)*. MEINERS, Gesch. d. weibl. Geschl. 1788—1800. A. MONOD, Aufg. u. Leben des Weibes, (d) 1857. JEAN PAUL, Levana § 116. § 129 (Bildung zur Liebe). CHALYBÄUS, Syst. I, 463 ff. FRIES, Prakt. Philos. I, 311 f. 317. WITTE, Kant u. die Frauen (N. u. S. V, 19). v. HIPPEL, Buch von der Ehe. PLANCK, Test. eines Deutschen, 1881, 59. RIEHL, D. Familie, (6) 1862. DALTON, (2) 1870. THIERSCH, Christl. Familienleben, (7) 1876. — WUNDT, Physiol. d. M., (2) S. 145 f. — A. LINDWURM, Üb. die Geschlechtsliebe in sozial-ethischer Beziehung, 1879. STENT, Chinesische Eunuchen; Urspr., Char., Obliegenheiten der Hämmlinge China's 1884.

§ 26. **Das natürliche Verhältnis der Geschlechter ist angelegt auf Versittlichung durch die monogamische Ehe. Die wesentlichste sittliche Bedingung der Ehe ist die freie Einwilligung beider Nupturienten auf Grund möglichst eingehender gegenseitiger Bekanntschaft.**

Die Monogamie steht im Gegensatz zur Bigamie, Polygamie, dem Mormonentum, welches sich auf Deut. 21, 15 ff. Luc. 18, 29 f. beruft. Die Ehe steht im Gegensatz zur freiwilligen oder unfreiwilligen Vir-

ginität (Mönchtum; Vestalinnen; Essäer, Buddhisten, Skopzen) und dem Priestercölibat. — Die Ehe als Auflösung des allgemeinen Widerspruches, den das menschliche Leben (nach Hegel) darstellt; insofern mit dem Sterben zu vergleichen (Schopenhauer): wenn die Liebenden zur Ehe gelangen, so „hat der Roman ein Ende“ (Erdmann, Psych. Br.). Die Zeugung die Flucht der Lebenskraft aus der einstürzenden Hülle (Oken). Die Jungfrau sehnt sich, ob auch mehr unbewusst, das zu verlieren, was zu besitzen ihr grösster Stolz war. Durch die Ehe wird dieses Gut individuell wertlos, sein Besitz widersinnig. Die Hingabe an den Gatten, sodann die Auslösung der elterlichen Liebe und Fürsorge aus dem individuellen Interesse der Selbst- und Gattenliebe ist Opfer und Gewinn zugleich, wie schon physiologisch Zeugung und Geburt es sind: Selbstentäusserung und persönliche Bereicherung. „Und lehre mich verlieren durch Gewinn im Spiele zweier unbefleckten Herzen“ (Romeo u. Julie). Der Jüngling strebt nicht bloss nach geschlossener Individualisierung des Charakters, sondern ebensosehr nach vielseitiger Übung seiner Kräfte mit der Tendenz, dieselben in den Dienst der Zwecke der Gattung zu stellen (s. § 22). „Ἄμμες δὲ γ' ἐσσόμεσθα πολλῷ κάρρονες, (dorischer Wechselgesang.) Mit zunehmender Reife verschärft sich dieser Gegensatz bis zum Widerspruch: daher die Eigenart des *vieux garçon* teils nach der Seite des eitlen, selbstgefälligen Sonderlings oder auch des herzlosen Misanthropen hinneigt, teils in weibische Unselbständigkeit, bloss mechanische Berufserfüllung, geistlose Pedanterie, mumienhaftes Vegetieren auszuarten droht. Falls nicht höhere Zwecke ausnahmsweise den Cölibat rechtfertigen, ist es schwer, dem Naturgesetz Widerstand zu leisten, welches mutwillige Isolierung mit dem Krebsschaden eines egoistischen, blasierten, frivolen Solipsismus bedroht. Die Ehe als praktische Ausgleichung jenes Gegensatzes ist zugleich die Sicherung gegen diese Gefahr. — Der rechte Zeitpunkt zur Eheschliessung (*terminus a quo*): für den Mann, wenn er äusserlich eine gesicherte bürgerliche Lebensstellung errungen, innerlich mit den Zwecken des Gemeinwesens sich ausgeglichen hat; für das Weib, wenn nach Abschluss der Schulbilduug der Sinn für das Familien- und Geschlechtsleben eine von der elterlichen Familie nicht mehr absolut abhängige Richtung zu nehmen beginnt. — Wesentlichste sittliche Bedingung der Ehe: freie Einwilligung 1. positiv auf Grund unmittelbarer gegenseitiger Zuneigung; 2. negativ unter Berücksichtigung der realen Existenzbedingungen. Sittlich nur diejenige Ehe, deren Schliessung sowohl Vernunft- als auch Neigungsheirat war. Erst wo das ideale

Motiv der Eheschliessung nur einseitig oder unvollkommen vorhanden ist, können Fragen entstehen wie diese: ist es gegen das Naturgesetz, wenn der Mann, der doch der Wählende ist, weniger auf den Grad der eigenen spontanen Liebe als auf die Wahrheit der Gegenliebe Wert legt? — Die bloss konventionelle Ehe könnte man als dauernde Lüge bezeichnen, wenn dies nicht der göttlichen Vorsehung vorgreifen hiesse, die auch menschliche Verirrung oft zum Guten lenkt; als Notlüge in dem Falle, wenn sie durch äussere Umstände oder durch Pietätszwecke geboten erscheint (doch vgl. § 51). — Begriffsbestimmung der Ehe nach röm. Recht: *(nuptiae sive) matrimonium est viri et mulieris coniunctio (liberorum procreandorum causa) individuam vitae consuetudinem continens.*

Stubbe, Die Ehe im A. T., 1886. Frankel, D. mosaisch-talmudische Eherecht, 1860. v. Kremer, Kulturgesch. d. Orients, 1875, I, 519 ff. Friedländer, Sittengesch. Roms (5) I, 405 ff. Lecky, Sittengesch. I, 93–96. Zhishmann, Eherecht d. orient. Kirche, 1864. Göhrem, Gesch. Darst. d. Lehre v. d. Ehe nach gem. deutschen Recht, 1846. v. Strampf, Martin Luther über die Ehe, 1857 (übersichtl. u. ausführl. Zusammenstellg.). Du Mont, Das Weib u. ihr Verh. z. Manne, 1879 (vom modifiz. schopenh. Standp.: das Weib moralisch besser (treuer), intellektuell geringer als der Mann; dieser auch in glücklichster Ehe bald abwechselungsbedürftig). Mantegazza, Psychologie der Liebe, (d. Jena, Costenoble). Möhler, Der Cölibat, 1871. Carové, Das röm.-kath. Cölibatgesetz in Frankr. u. Deutschl., 1843. Bickell, Zf kath. Th., 1878. Hase, Polemik.

Fichte, Naturrecht, 174 ff. Sittenl. 444 f. Krug, Philos. d. Ehe, 1800. F. A. Märcker, Eheliche Ermahnungen nach Plutarch. Balzac, Psychol. d. Ehe (Paris). v. Hippel, Buch v. d. Ehe. — Petrich, Grundz. einer Gsch. d. Ehe, 1875. — W. Marr, D. Mensch u. die Ehe. Baumann, S. 284. Glock, Die chr. Ehe u. ihre mod. Gegner, 1881. [Bebel, Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1883. Tolstoi, Kreutzersonate, 1890]. Fourier, Traité de l'association domestique-agricole, 1822. Uzanne, *Son altesse la femme.* L. Besser, Die Ehe, (Antw. an Lasker) 1879. Thönissen, Chr. Ansch. v. d. Ehe u. ihre mod. Gegner (Leiden, 1881). — Aristot., Polit. II, 3. Eth. N. VII, 9. Fechner, (s. § 130), S. 110. Schürer, Neut. Zeitgsch. (2) II, 487 (§ 30: Über das Eheverbot d. Essäer). Vgl. Matth. 19. I. Cor. 7. 1. Tim. 2, 15. 4, 1–11. Hebr. 13, 4. Joh. Fischart, Philos. Ehezuchtbüchlein. Zöpfl, Grunds. d. gem. deutsch. Staatsrechts, 1863. v. Holtzen-

dorff, Sekten in N. Am. (bes. die Mormonen), ZfV-ps Spr-W V, 369 ff. Frauenleben unter den Mormonen, (d. v. Kretzschmer), 1856. Baron v. Görtz, Ist die Polygamie in d. Nat. d. Menschen begründet? 1836. Stäudlin, Mor. f. Theol., (3) 1825, 441 ff. — Ethnologisches zur Entwickelungsgeschichte des Weibes: H. Ploss, v. Bärenbach, (Zf Phil. 1878), Achelis, (Gegenw. 1887, 20). — Zur Gesch. des Cölibats: Giesebrecht, Gsch. d. d. Kaiserz. III. Hefele, Beitr. z. Kg. I, 122 ff. Klitsche, (1830). Meyer, in REpr.ThK (2). A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit u. ihre Folgen, 1828 (1845). — O. Heinzelmann, De Διγαμια, 1760.

§ 27. Die äusseren Bedingungen einer sittlich-normalen Eheschliessung sind mannigfach und je nach Individualität, Alter, Stand, Bildung, Bekenntnis veränderlich. Die physischen Bedingungen der Pubertät und der Gesundheit, sowie die natürliche Unvereinbarkeit der sexuellen Neigungen mit den geschwisterlichen und verwandtschaftlichen Sympathien sind zugleich als moralische Grenzen *(conditiones sine qua non)* zu respektieren und, soweit sie kontrolierbar, gesetzlich sicher zu stellen. Hingegen ist die konfessionale „Mischehe", so schwer auch oft die moralischen Aufgaben sind, die sie stellt, gesetzlich — auch kirchengesetzlich — nicht absichtlich zu erschweren, sondern thunlichst zu erleichtern.

Letzteres gegen die Barbarei des Glaubenszwanges in Russland und das päpstliche Breve von Pius VIII. (25. März 1830 *de gravi scelere*). Den neueren kathol. Verordnungen (1864, 1881) gegenüber sind von protestantischer Seite defensive Gegenmassregeln erforderlich geworden. Stellungnahme des preuss. Ev. Oberkirchenrats seit 1881. Durch Deklar. d. Pr. Landrechts Erziehung der Kinder bis zum zurückgel. 14. Jahre in der Religion des Vaters, während früher (bis 1803) die der Töchter in der Rel. d. Mutter. — „Bei lebhafterer Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft wird die Vertraulichkeit und der Friede in der Familie gestört; die lebhaftere Hingabe an die Familie führt zur Lauheit und Indifferenz gegen die Kirche" (v. d. Goltz, S. 4). „Entweder Frieden im Hause, aber Bruch mit der Kirche; oder Frieden mit der Kirche, aber Unfrieden im Hause" (S. 5). Die Ethik muss indessen den weiteren Gesichtskreis interkonfessioneller Verbrüderung im Auge behalten, — relativ unabhängig von Kirche und Staat. Das Leben des Fürstbischofs v. Sedlnitzky lehrt, dass die katholische Mischehenpraxis im eigenen Lager Unheil anrichtet. Die Mischehen-

statistik zerstreut manche Befürchtungen, welche an eine rein ethische Stellungnahme seitens der evangelischen Kirche geknüpft werden. — Das „Brautexamen“. — Die innere Bedingung *(conditio qua)* der psychischen Wahlentziehung entzieht sich jeder fremden Einsprache. Wohl aber kann wohlmeinender Rat im Zweifelsfalle persönliche Bedenken auf ihre natürlichen, sachlichen Realgründe zurückführen, z. B. auf die physiologischen, sozialen, ästhetischen Gegengründe gegen die Ehe zwischen — sogar entfernteren — Blutsverwandten. — Im Allgemeinen steigt zwar mit fortschreitender Civilisation das Durchschnittsalter, von welchem an eine erspriessliche Eheschliessung möglich wird; aber in gleichem Verhältnis wächst auch mit den sozialen Gefahren, von denen die Existenz — und zugleich der ästhetische Reiz — des Weibes bedroht ist, und mit den zunehmend aufreibenden Ansprüchen, welche an die männliche Arbeitskraft gestellt werden, das Bedenkliche einer Verzögerung der Eheschliessung über die Zeit der vollen Blüte und Kraft hinaus. (Jung gefreit hat niemand gereut). — Bedeutung der Mitgift und Ausstattung des Weibes für die Erleichterung der sittlichen Lebenseinheit in der Ehe. Orientalische und altgermanische Sitten im Verh. zur gegenwärtigen und verglichen mit der veränderten Stellung des Weibes. Tragweite der extrem-sozialistischen und kommunistischen Reformpläne bezüglich des Erbrechts für die Stellung der Frau. Sittliche Gefahren der Vermögensheirat: Versuchung zur Lüge auf heiligem Gebiet. Wiefern ist Reichtum des umworbenen Teils dem Auge des Werbenden ein trügerischer Probierstein und eine zweischneidige Waffe zur Abwehr einer blossen Vernunftheirat? — Die sog. Mesalliance (vgl. § 51).

B. Hübler, Eheschliessung und gemischte Ehe in Preussen nach Recht und Brauch der Katholiken, 1883. (H. Sachsse, D. Lit. Ztg. 1883, 1364 f). v. d. Goltz, Unser Kampf gegen Rom in den gemischten Ehen, 1886. Huschke, Über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, 1877. Scherbel, D. Ehe zw. d. Blutsverwandten, (Gegenw. 1884, 44). Das Leben des Grafen v. Sedlnitzky (Selbstbiogr., hrsg. v. Dorner) 1872. Speidel, Zur Gesch. d. Missheiraten, (Gegenw. 1883, 220). Koehler, Zur Mischehenstatistik, D. Ev. Bl. 1884, 10.

Lecky, Sittengsch. I, 108. 130 II, 293 ff. Ruetschi, Ehe bei den Hebräern, R E pr Th K (2). J. D. Michaelis, V. d. Ehegesetzen Mosis, 1768. Bergel, (s. § 25). Vgl. Lev. 18, 1–29 20, 11. 22 ff. Fr. Münter, Die Christin im heidn. Hause vor den Zeiten Konstantins, 1828. Luther, Von Ehesachen (E. A. XXIII, 91 ff). — Malthus, Principles of population, 1798. A. Smith, Wealth of nations, 1776. De Wette,

Lehrb. 1833, § 245. Wuttke, I, 562. II, 167. Rothe, II, 285. Baudissin, Soz. Fragen, 1883, 40. — v. Oettingen, Moralstatistik, § 82 (Mischehen). Hinschius, Kirchenrecht der Kathol. und Prot. in Deutschland, II, 1883. Sohm, (s. § 28). — Krick, das Brautexamen (Passau). Hertlein, d. kirchl. Brautexamen, Bresl. 1833. Stapf, Pastoralunt. üb. d. Ehe, 1831. Zhishmann, (s. § 26), S. 689 ff. Ammon, D. moral. Fundament der Eheverbote, 1798 (1801). Die gemischten Ehen, 1839. Schlegel, Krit. u. syst. Darst. d. verbotenen Grade d. Verwandtschaft u. Schwägerschaft, 1802. Nitzsch, D. Ungültigkeit des mos. Gesetzes u. d. Rechtsgrund der Eheverbote, 1810. Thiersch, Verbot d. Ehe innerh. d. nahen Verwandtschaft nach Schr. u. Kirche, 1869. Marche, Einfl. d. Ehen zw. Blutsverw. auf die Nachkommenschaft, Lpz. 1863. Dr. Boudin (i. d. *Annales d'hygiène*, XVII, 5 ff) behauptet die verderbl. Folgen gegen: G. H. Darwin, Ehe zw. Geschwisterkindern, (d) 1876 (m. Vorw. v. Zacharias), und A. H. Huth, The marriage of near kin, 1876. — Über die Naturbasis der Ehe vgl. die originelle Stelle in Hegel's Phänomenol. d. Geistes (1807), S. 286. — v. Scheurl, D. Ehen zw. Protestanten u. Katholiken, N. kirchl. Ztschr. 1890, 84 ff. Bender, Kirchl. Monatsschr. 1890, 7 (Gefahren d. Mischehe, Vorbeug. ders.) Sartorius, Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen, 1887 (Berücks. d. staatsrechtlichen Unterschiede in den Einzelstaaten des R.). R. Drache (Ob. L.-G.-R.), D. relig. Erz. d. Kinder nach d. Entw. d. bürgerl. Ges.-Buches f. d. D. R. und Abänderungsvorschläge, Halle 1889 (wünscht einheitliche Regelung im Gegensatz gegen den von der Kommission vertretenen Standp.: „in welchem relig. Bek. das Kind zu erziehen ist, bestimmt sich nach den Landesgesetzen“).

§ 28. Die Ausschliesslichkeit der Ehe als Selbstzweck fordert rechtliche Sicherstellung. Die sittliche Notwendigkeit dieser Forderung entscheidet nicht über die Frage wieweit die Ehe sakramentalen oder civilen Charakter trage. — Erst auf Grund dessen, dass das Familienleben einschliesslich der Freude an den Kindern zunächst als Selbstzweck anerkannnt wird, darf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts im Allgemeinen als mittelbarer Hauptzweck der Ehe angesehen werden. Die Erziehung der Kinder soll — aus jenem wie aus diesem Grunde — als Hauptpflicht des ehelichen Lebens aufgefasst werden.

Die Kinder sind einerseits Unterpfand der Ehe, andrerseits Blüte, Frucht, Vollendung derselben. In mehrfacher Beziehung sind sie „Freuden-

boten und Gottesboten" (vgl. Schleierm.'s „Weihn.feier"). Durch die Propagation wird das Freundschaftsverhältnis zwischen den Ehegatten besiegelt. Auch der Unterschied zwischen der bräutlich-ehelichen und der elterlichen Liebe kann durch den Gegensatz „freie und gebundene Liebe" erläutert werden (Ergänzung zu § 25). Sofern aber in der Neigungsehe Vernunftzwecke walten sollen und sofern die Liebe mit Achtung verbunden sein und durch die Weihe der Freundschaft befestigt werden soll, trägt auch die ideale Geschlechtsliebe ein Element der „Gebundenheit" in sich. — Da der Begriff Ehe (*ê*, *matrimonium*, *γάμος* u. s. w.) sprachlich nicht absolut scharf umgrenzt werden kann, so darf der wissenschaftliche Sprachgebrauch je nach Hervorkehrung der verschiedenen Seiten des ehelichen Lebens nebeneinander verschiedene Auffassungen des Zwecks der Ehe begünstigen. Geht man aus von der individuellen psychischen Wahlanziehung, so ist die Ehe einerseits Befriedigung des Verlangens, andererseits ein Verbundensein zu treuer Unterstützung und Hülfsleistung. Geht man aus von der generellen Bedeutung der Ehe für Staat und Gesellschaft, so ist sie teils Grundlage für normales berufliches Wirken, teils Ausgangs- und Sammelpunkt gemeinnütziger Interessen. Stellt man die Ehe unter den Gesichtspunkt der Fortpflanzung, so mag die Idee derselben in engere Beziehung zur Verteidigung des Vaterlandes, zur Vervollkommnung der Rasse oder auch zur Idee der Altersversorgung gesetzt werden. Wird endlich das Freundschaftsmoment betont, so darf der übermenschliche, religiös-symbolische Charakter der Ehe (Eph. 5) zur Geltung kommen, indem zugleich der mysteriöse Zug tiefster Intimität und die ideale Aufgabe individualisiertester Produktivität die Grenze einfacher menschlicher Pflichtleistung weit zu übersteigen scheint. [Populär ausgedrückt: „Mann und Weib, Weib und Mann — reichen an die Gottheit heran"]. Die Ausschliesslichkeit und Unmessbarkeit des Wertes eines Ehegatten für den andern folgt aus der Idee der Persönlichkeit (§ 17). — Betrachtungen über die wünschenswerte Anzahl der Kinder riet, nach dem Vorgange der Alten, Schleiermacher in die Ethik aufzunehmen (Kr. d. bish. Sittenl.) — Der Anwendung des Sakramentsbegriffs sind auch protestantische Sittenlehrer wie Stäudlin und de Wette nicht abgeneigt. — Das Verh. zwischen Civiltrauung und kirchlicher Trauung hat hauptsächlich für die rechtliche Abgrenzung zwischen Staat und Kirche, nicht unmittelbar für die Ehe Bedeutung. Nur in Übergangszeiten kann der rechtliche Vorrang der Civilehe moralische Schwierigkeiten bereiten. — Der Schmied von Gretna-Green;

Helgoland. — Ein sittliches Problem ist die Wertschätzung der „Gewissensehe,“ sofern der persönliche und absolute Selbstzweck des bräutlich-ehelichen Lebens in scheinbar unauflösliche Kollision treten kann mit den bürgerlichen Pflichten, insonderheit gegen die Nachkommenschaft. Die Gewissensehe ist alsdann eine private Lösung dieser Kollision; insofern ähnlich wie der Zweikampf zu beurteilen. Jenes Problem behandelt Heyse's Roman „Im Paradiese“; vgl. in Scherer's Poetik die Beurteilung dieses Werkes bei Besprechung der Frage: soll der Dichter — direkt oder indirekt — sittlich wirken? Ferner die Gewissensehe G. Eliots mit Lewes und nach dessen Tode mit einem jüngeren Litteraten. — Ein weiteres Problem ist die gesellschaftliche Degradierung der unehelichen Kinder, welche, als Notwehrakt von seiten der Gesellschaft, schwerlich ohne sittlichen Nachteil für die Gesamtheit gänzlich wird beseitigt werden können (gegen Fourier, Bebel und die Forderung mancher, nicht blos demokratischer, Sozialisten).

Sohm, D. Recht der Eheschliessung aus d. deutsch. u. kanon. Recht (Verh. d. kirchl. Trauung z. Civilehe) 1875. Vgl. die Verhandlungen, welche zu dem deutschen Reichsgesetz vom 6. Sept. 1875 „über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschliessung (Civilehegesetz) führten. (Ausg. m. Erläuterungen: Hinschius; m. d. Verhandlungen: Siegfried, 1875). Friedberg, Recht der Eheschliessung, 1876 (über Civilehe, Hardwicksakte, Schmied in Gretna-Green). Verlobung u. Trauung, 1876. Dieckhoff, Kirchl. Trauung, 1878 Cremer, 1875. Kawerau, Luther u. die Eheschliessung, Th St u K 1874. Blumstengel, D. Trauung im evang. Deutschl. nach Recht u. Sitte, (Weimar) 1879. — Schanz, D. sakram. Char. d. Ehe, Th. Qu.-Schr. 1890.

K. J. Nitzsch, Verteid. d. luth. L. v. Ehestande, Th St u K. 1846. Edgar Bauer, Über die Ehe (d. Ehe im Sinne des Luthertums; die Aufklärung u. die Civilehe) 1847 [im Stile des Bruders Bruno]. Friedberg, Gsch. d. Civilehe, (2) 1877 (Samml. gem.-verst. Vortr.) Sohm, die obligator. Civilehe u. ihre Aufhebung, (ein Gutachten) 1880. — Catech. rom., *de matrim. sacramento* II, § 524 ff. — Joh. Fischart, Anmahnung zur christl. Kinderzucht. Kant, Anthropol. 1798. Schopenh., W. a. W. u. V. II, 607 ff. Rothe, II, § 305 ff. 318. George Eliot's Leben (vgl. Gegenw. 1885). John Grand-Carteret, La femme en Allemagne, (Paris) 1887. (Die Ideale der deutschen Frau sind die Familie und das Vaterland. Darum macht in D. die Eheschliessung der „ungebundenen“ Liebe ein Ende; umgekehrt wie in Frankreich. Bei sittlichen Völkern ist das Mädchen leicht, die Frau schwer der „freien“

Liebe zugänglich (Rousseau); umgekehrt bei moralisch entarteten Völkern). — Über das Aussetzen der Kinder b. d. Alten: ARIST. Polit. IV, 6. LECKY, I, 367. II, 21 ff.

§ 29. Jede wahrhafte Ehe ist moralisch unauflöslich. Nur insoweit könnte diese Unauflöslichkeit in Frage gestellt werden, als bei Eingehung des Ehebundes die Fähigkeit zu gegenseitiger Beurteilung sowie die beiderseitige Charakterreife keine vollständige war, — d. h. soweit die Eheschliesung keine sittliche war. In solchem Fall bleibt sittliche Pflicht, dass sie werde, was sie bisher nicht war. Während nämlich der Massstab für jene Bedingungen in der Regel subjektiv sein wird, so liegt es im Interesse der objektiv-sittlichen Ordnung, dass möglichst jede rechtmässig geschlossene Ehe als unauflöslich anerkannt werde. (Marc. 10, 11 f.; demgegenüber Matth. 19, 6; 1 Cor. 7, 8 f. 1 Tim. 5, 11—14).

Man wird deshalb die katholische Rechtsordnung, die Möglichkeit der Auflösung einer *coram parocho et duobus testibus* geschlossenen Ehe nur insofern zuzugestehen, als eine Irregularität oder ein ritueller *defectus* bei der Schliessung vorlag, als zweckmässig formuliert anerkennen und dahin ergänzen dürfen, dass in Ausnahmefällen auch der Mangel an den oben genanten „sittlichen Bedingungen" den „rechtmässigen Charakter der Ehe" in Frage stellen kann. Namentlich die Bigamie begründet einen solchen *defectus;* aber unter *bigamia interpretativa* versteht das kathol. Kirchenrecht mancherlei (s. Sachsse); auch der Nichtvollzug der *mixtio carnalis* gilt als Irregularität. Scheidungsgründe wie der letztgenannte und andere von mehr zufälliger Art fallen indessen weniger unter den Gesichtspunkt der Moral als unter jenen des Rechts. — Die sittliche Berechtigung der Ehewiederholung *(bigamia successiva)* ist wesentlich durch die Motive der ersten Ehe und die Art ihrer Auflösung bedingt (Tod: Röm. 7, 1–3; Ehebruch: Matth. 19, 9; Berücks. d. Kinder: 1. Cor. 7, 14; mildernde Umstände: 1 Cor 7, 10 ff). Der Wahnsinn nach kanonischem und nach englischem Recht kein Scheidungsgrund. Nach preuss. Landrecht jede Art geistiger Anomalie, ausser „Blödsinn". — Gegen die „zweite Ehe": Athenagoras, Tertullian, Origenes; mit Vorbehalt: Augustin u. Hieronymus (als notwendiges Übel). — Für die Beurteilung des Entschlusses zur wiederholten Eheschliessung kommt ausser der Versorgung der Kinder und dem idealen Familieninteresse (Erbtochterehe, Leviratsehe) hauptsächlich der Unter-

schied des Männlichen und Weiblichen in Betracht. Für den Witwer gelten beide Gedankenreihen: 1. der Segen einer edlen Ehe wird zur unentbehrlichen Gewohnheit geworden sein; nur dem Witwer einer Xanthippe galt Saphir's frivoles Sarkasma: „Wer wiederum freit, ist nicht wert, dass er Witwer geworden". Die zweite Ehe enthält eine rühmende, vielleicht rührende Anerkennung der ersten Gattin. 2. Die Liebe der ersten Gattin ist unersetzlich; der Gedanke an Ersatz ist mit der vollkommenen Treue schwer vereinbar. — Einer Witwe hingegen würde die erstere Gedankenreihe nicht wohl anstehen. — Die mittelalterliche Unterscheidung der *sponsalia de futuro* und *de praesenti* hängt zusammen mit dem Bestreben, die Idee der Unauflöslichkeit auch auf die Verlobung zu übertragen. Vgl. Luthers Vorschläge (s. v. Strampf, s. § 26). Über den Gegensatz des A. u. N. T.'s bezüglich der Unauflöslichkeitsidee vgl. zu Matth. 5, 32 die Komment. z. Bergpredigt, u. Hausrath's Neut. Zeitgsch. (Hillel u. Schammai). Ferner vgl. Deut. 24, 1. Mal. 2, 14–16. Sir. 7, 21. 28. Judith 16, 26 f. — Unterschied der rechtlichen und moralischen Unauflöslichkeit. Das Problem des rechtlichen *divorce* spielt namentlich seit dem aussichtsvollen Versuch seiner gesetzlichen Einführung durch die Annahme seitens der Deputiertenkammer anfangs der 80er Jahre in Frankreich eine hervorragende Rolle (Sardou's Georgette; Divorçons) und versetzte durch Übertragung der französ. Theaterlitteratur auf die deutsche Bühne zeitweise auch unser Publikum in unnötige Spannung. Bei unsern Nachbarn erhält die abwehrende Haltung des Senates und der kathol. Kirche das Problem in Fluss; dazu die Erinnerung an die Erfahrungen unter dem ersten Empire. Ein anderes und wichtigeres Problem ist die moralische Unauflöslichkeit der Ehe, u. zwar 1. in betreff der Konventionsheiraten, welche des schöpferischen Motivs der Liebe entbehren und in diesem Mangel ein auflösendes Element bergen; 2. in betreff der idealen Neigungsehe, welche als absolute Symphonie der Seelen, d. h. des Geistes und Leibes [im Sinne von *συμφωνῆσαι* Matth. 18, 19 u. *ὁλόκληρον* 1 Thess. 5, 23], also als wahrhaft „im Himmel geschlossene" Ehe keine erhebliche Lücke offen lässt für die Versuchung zur Untreue; 3. betreffs der Durchschnittsheiraten, welche den eigentlichen Schwierigkeiten ausgesetzt sind. Diese entstehen, wenn eine Verbindung, die subjektiv aus wohlberechtigten Motiven unter Zustimmung aller ursprünglich übersehbaren objektiven Vernunftgründe eingegangen war, allmählich durch unverschuldete Anlässe getrübt zu werden droht, wenn z. B. unvorhergesehene körperliche Gebrechen das leibliche, see-

lische Verstimmungen das psychische Gemeinschaftsgefühl lockern oder wenn tiefere Einblicke in die ökonomische Leistungsfähigkeit des Ehegatten oder in die Familiengeschichte und das Vorleben desselben enttäuschende Empfindungen wecken; endlich wenn Mangel und Not, Krankheiten und zeitweise Erwerbsunfähigkeit, Kinderlosigkeit, Fehlgeburt, Missgeburt, ungeratene Kinder die Schattenseiten des ehelichen Lebens fühlbar werden lassen. Auch in solchen Fällen darf nach der Maxime des Dichters von „Ännchen von Tharau“ die Treue zu wahren dem sittlichen Charakter nicht schwer werden. Erst wenn der unter solcherlei Druck seufzende Gatte in Versuchung steht, einem greifbaren Gegenstande neuer Neigung sich zuzuwenden, muss der eheliche Friede Gefahr laufen. Aber hier gerade tritt beiderseits die Gelegenheit zur wirksamsten und erhabensten Bethätigung der ehelichen Treue hervor. Die ethische Liebe löst sich dann vorübergehend los von der bloss psychischen Neigung, wie um zu offenbaren, dass die bleibende Wahrheit der bräutlichen Minne in der ehelichen Treue, das Heiligtum der ehelichen Liebe in der Reinheit des Herzens besteht. Es genügt da freilich nicht die Idee der Pflicht, nicht die Vergegenwärtigung der schönen Träume des Brautstandes, nicht die Resignation in das Verhängnis, nicht die Hoffnung auf den Wechsel der Zeiten und auf eine Wiederkehr des früheren Glücksstands, nicht die Rücksicht auf Ehre und bürgerliche Klugheit: — sondern es gilt hier das umfassendste sittliche Wollen, nämlich negativ: Ausscheidung jeder verlockenden Gelegenheit, des Zunders der Sünde (Matth. 5, 29); positiv: die moralische Selbstbestimmung zum Glauben an die göttliche Fügung und absolute Wahrheit der einmal geschlossenen Ehe, also die Befestigung der sittlichen Tugend der Treue durch Verknüpfung derselben mit dem religiösen Ideal der göttlichen Vorsehung. Bestimme dich zu diesem Glauben, so wird dieser Glaube wiederum bestimmend auf deinen Willen zurückwirken! — An diesem Problem, das zu den wichtigsten der praktischen Ethik gehört, ist die Tragweite zu ermessen, welche die Religion für die Moral, die religiöse Begründung der Sittenlehre für die Lösung der sittlichen Probleme hat. — Wie schwer oft die Treue auch in einer glücklichen Ehe, falls die religiöse Grundlage fehlt, zeigt du Mont's Selbstbekenntnis seiner Frau gegenüber (s. o. § 26).

Jul. Müller, Ehescheidung u. Wiederverehelichg., 1855. Harless, D. Ehescheidungsfrage, 1860; mit Rücks. auf d. N. T. 1861. Huschke, Gottes Wort über die Ehesch. 1860. Letztes Wort über die Ehesch.-frage 1875. Hauber, Grunds. d. ev. K. Deutschl. über Ehesch. im 1.

Jh. nach d. Ref., JfdTh 1857. — Herrmann, Ehebruch als Ehehindernis, bes. n. evang. Kirchenrecht, JfdTh 1860. Rödenbeck, D. Ehe in Bez. auf Ehescheidung u. Eheschl. Geschiedener n. ev. KR u. Schriftlehre, (ThStuKr 1881) 1882. Werner, (ebend.) 1858 (s. § 71). Oschwald, Ehescheidung m. Bez. auf die Gesetzgebg., (Zürich) 1850. Wasserschleben, D. Ehescheidungsrecht kraft landesh. Machtvollk., 1877. Wächter, Ehesch. b. d. Römern, 1823. — I Cor. 7, 8 f. 39 f. I Tim. 5, 11–14. Über Tertullians Kampf gegen die zw. Ehe: ThStuKr 1845 (Ad ux. 1, 7. De monog. 3, 12. Exhort. cast. 3). Baur, Christent. d. 3 ersten Jh., (1) S. 468. Lecky, II, 255 ff. 263 f. 293 ff. — Greve, Ehescheidg. n. N. T., 1874. Kornmann, 1874. Scheurl, Entw. d. kirchl. Eheschliessungsrechts, 1877. „Eherecht" in REprThK (2). — Milton, The doctrine and discipline of divorce, 1644. Defensio pro se, 1655. Boehmer, De iure principis circa divorcia, 1715. — A. Dumas, L'homme — femme, (13) 1872 [*Tue-la!* gegen Jostein (Paris) u. *„La femme — homme"* (ebend.)]. Göschen, Doctr. de matrim. ex ordinationibus eccl. evang. s. XVI adumb., 1847. Über die kathol. L. von der *divisio carnis* und vom *defectus sacramenti:* H. Sachsse, Ursp. u. Entw. d. Lehre von Def. sacr., Diss. 1881, S. 67. 72, und das grössere system. Werk, 1882. Grégoire (Bischof), Considér. sur le mariage et sur le divorce, adressées aux citoyens d' Haïti, (Paris) 1823. [Stackelberg, Sozialrevolutionäre Lichtstreifen über Ehe u. Familie, 1883]. Schiller, Eine grossmütige Handlung aus der neuesten Geschichte, X, 64 ff. Zeller, Zur Ehrenrettung der Xanthippe; Vortr. u. Abh. I, (2) 1875.

§ 30. Der gesellschaftliche Verkehr zwischen Männer- und Frauenwelt — auch abgesehen von der Tendenz auf Eheschliessung — soll frei von Prüderie, dem geselligen Scherz zugänglich, aber getragen sein von dem ernsten Bewusstsein um die sozialen Aufgaben und entsprechend dem allgemeinen Zweck der Veredlung des Menschheitsganzen.

Dies das Mittel zur Lösung der Pflichtenkollision, in welche sonst die heutigen gesellschaftlichen Gewohnheiten den heiratsfähigen Mann und die Eltern heiratsfähiger Töchter verwickeln (vgl. § 16). Einerseits nämlich geht mit der Anpassung der weiblichen Bildung an die männliche in der Regel die Anspruchslosigkeit und der reizvolle Schmelz weiblicher Unbefangenheit verloren; andrerseits gebieten die wachsenden Schwierigkeiten der Lebensbedingungen eine eingehendere Anpassung

der weiblichen Bildung an die männliche. Jene Beobachtung legt den Wunsch einer möglichst ungleichartigen, diese den Wunsch einer möglichst gleichartigen Verbindung (in Bezug auf Alter, Rang, Intellekt, Wissen und Können) nahe. Dieser allgemeine Widerspruch ist individuell lösbar, wenn grössere Freiheit des Verkehrs vielfaches und nicht bloss gelegentliches Kennen, Beobachten, Prüfen und Sondieren ermöglicht und sowohl dem Manne wie dem jungen Mädchen reichere Gelegenheit bietet, den Punkt zu entdecken, wo der klaffende Gegensatz eben gerade noch zu überbrücken ist. Dazu kommt allerdings, dass die wachsende Geltung des Prinzipes der Arbeitsteilung (Haus und öffentl. Beruf, — das Einzelne u. das Allgemeine u. s. w.) sowohl innerhalb der besonderen Sphäre jedes Ehegatten grössere Vervollkommnung ermöglicht als ausserhalb derselben grössere Nachsicht gegen die Mängel des andern gebietet. Der intensiver werdenden Polarisation der geschlechtlichen Charaktere und dem entsprechenden Recht zu grösserer Isolierung steht eben als Komplement eine extensive Mehrung der spezifischen Pflichten zur Seite — und damit ein positiver Wertzuwachs an Fertigkeiten, welche dem andern Geschlecht um so anziehender und bewundernswerter erscheinen müssen, je mehr sie seiner Sphäre verschlossen bleiben. Bedauerlich aber ist's, wenn manche Berufsarten die Kindererziehung fast ausschliesslich in die Hände der Frau legen. — „Der Umgang mit dem weiblichen Geschlecht ist das Element der guten Sitte" (Goethe). Das Familienleben als Herd und tonangebende Grundlage für die Pflege aller edleren beide Geschlechter betreffenden Geselligkeit (Vgl. § 82). Konversation, musikalische Unterhaltung, Gesellschaftsspiel, Tanz, Landpartie, Familienfest. Etymologische Verwandtschaft von Ball, Ball[spiel], Ballade. Der Tanz, insbesondere das Tanzfestspiel (Polonaise, Française, Quadrille à la cour) ist ausserdem eine symbolische Verwirklichung des christlichen Sittlichkeitsideals. Während nämlich in den Tänzen der Alten entweder der Einzelne als Schauobjekt der ruhenden Menge zur Augenweide diente oder im gemeinschaftlichen Reigentanze unter der Masse verschwand und allein dem Choragen eine selbständige Rolle überlassen musste (ähnlich dem Dilemma des Despoten- und Sklaventums; auch die grotesken Prozeduren der Heilsarme sind nach dieser Analogie heidnisch), — so bietet der christliche Gesellschaftstanz Gelegenheit zur sinnbildlichen Verkörperung der Grundzüge des echtsittlichen Ideals: die Gleichheit und Brüderlichkeit aller — und die freie, selbständige, schlechthin wertvolle Bedeutung der einzelnen Persönlichkeiten, deren jede abwechselnd im „Reiche der Freude" eine centrale Rolle

spielen soll. Diesem prinzipiellen Unterschiede entsprechen die freieren beweglicheren Formen des modernen Tanzes. [Dazu z. vgl., dass nach dem in aristophanischem Geiste gehaltenen Lustspiel des Grafen Schack „Cancan“ dieser obscöne Tanz der Demoralisation der höheren Stände des zweiten Empire entstammt und entspricht]. Noch höher steht der Eislauf [und das Eisfestspiel]. Dieses Vergnügen hat mehr Lebenswahrheit, indem die kalte Temperatur und die freie Natur in der Stimmung des Lebensernstes erhält, während die künstliche Pracht des Ballsaals einem falschen Optimismus das Wort redet. Die ästhetischen Reize des geselligen Eislaufes werden nicht durch diätetisch nachteilige Bedingungen getrübt. Der Wechsel zwischen gemeinsamem Spiel und spielender Isolierung ist ein schnellerer, leichterer, weil weniger durch Regeln eingeengt. Die Abzweigung einzelner Paare vom Ganzen ermöglicht neben vollständiger Übersicht über die Gesamtheit und fortgesetzter Wechselwirkung mit derselben die diskreteste Sonderunterhaltung. Der Eislauf allein — mehr als der Korso, das Rudern u. a. — ermöglicht die potenzierte gesellige Lebensbethätigung sittlich-ästhetischer Art ohne die sonst schwer vermeidlichen Nachteile. Daher trotz der relativen Schwierigkeit des Erlernens der ungeheure Andrang zu den Eisbahnen in grossen Städten, — vielleicht im Zusammenhange mit den ungünstigen Heiratsbedingungen. Zugleich erhellt, dass die nordischen Völker nicht ohne Vorzüge sind in Bezug auf die Ermöglichung idealer Jugendliebe. — Das „Flirtieren“ und seine verschiedene Beurteilung.

Baumann, Handb. d. Moral, 1879, Cap. 95. Eberhard, Über den Umgang mit dem weibl. Geschlecht, oder über die Kunst, wie sich junge Männer die Neigung des weibl. Geschlechts erwerben können, (12) 1886. Lecky, I, 129 f. 180. 237 ff. 303 ff. K. Schmidt, Erziehung, (2) 1873. Knigge, I, 1. II, 5 (Wert des Umg. m. edlen Fr.) Stäudlin, Gsch. d. Vorst. v. d. Freundschaft, 1826. De Wette, Chr. S. 1833. M. de Stael, Corinne ou l'Italie, 1808. Du Mont, (§ 26). Nordau, (s. § 69). — Baumann, S. 275: Der ausreifende Jüngling soll den gesellschaftlichen Verkehr mit Frauen und Mädchen suchen, 1. als Ergänzung der männlichen Art zu denken, zu fühlen, zu handeln durch die weibliche; blosser Männerverkehr hat leicht etwas Rohes; 2. als Kennenlernen dieser weiblichen Art, um innerhalb der Verschiedenheiten, welche uns bei ihr begegnen, mit Verständnis der Wahl in die Ehe einst zu treten. 3. Durch beides zusammen wird uns das Warten auf die Ehe erleichtert und zugleich die Tendenz darauf rege gemacht. Vom Mädchen gilt das Gleiche. Empfehlenswert ist hier die französische

(Provinzial-) Art, dass die jungen Männer mit allen Damen der Verwandtschaft in huldigender Weise verkehren; dadurch werden die Neigungen in der Zeit des Keimens (wo die Gefahr der Überwindung gross ist) zerteilt und ebendadurch geschwächt. Auch in englischer Familiengeselligkeit kennt man etwas Ähnliches. *To flirt* ist mehr als „liebenswürdig sein“ und weniger als „den Liebhaber spielen“. [Diese englische Sitte wird von Kundigen als wenig nachahmenswert geschildert]. Dagegen seien die „mehr deutschen und nordischen (Dänemark) frühen und langen Verlobungen“ mannigfachen Bedenken ausgesetzt. — [Vgl. hierzu als abschreckendes Beispiel: G. Brandes’ Biographie Kierkegaard’s]. In Bezug auf die französischen Sitten ist zu beachten, dass dort in den höheren Gesellschaftskreisen namentlich der grossen Städte die Absperrung der weiblichen Jugend eine rigorosere ist als irgendwosonst. — Die zahlreiche Litteratur zur „Anstandslehre“ gehört nicht notwendig in die Ethik.

§ 31. Der unnatürliche Gebrauch sexueller Funktionen, sei es als Excess oder als Missbrauch, ist moralisch um so verwerflicher, als im Gefolge desselben neben der leiblichen Gefährdung auch Charakterverderbnis unausbleiblich ist. Die Ethik hat aber nicht bloss zu warnen und zu beurteilen, sondern gerade dieser Sünde gegenüber die Pflichten der Nachsicht und Bruderliebe zu betonen, die physiologischen und sozialen Ursachen des allgemeinen Elends zu würdigen und den Ernst dieser Frage zum Ausgangspunkt sozial-ethischer Reformvorschläge zu machen.

Einerseits ist der sittliche Sinn geneigt, die Unzucht in jeglicher Gestalt möglichst scharf zu verurteilen. Der gesunde Instinkt eines noch unverdorbenen Gemüts nimmt naturgemäss diese Haltung ein, da in derselben eine Schutzwehr wider das böse Beispiel liegt (2 Cor. 6, 17). Im Verfolg dieser Beurteilungsweise könnte man jeden Missbrauch, nicht bloss Notzucht und Päderastie, sondern auch Masturbation und Prostitution mit der gewaltsamen Misshandlung und diese mit frevelhafter Antastung und Beraubung sei es eigenen, sei es fremden Lebens, d. h. mit dem Morde bezw. Selbstmorde möglichst gleichsetzen, indem man begrifflich und sprachlich-pädagogisch beides unter denselben Gesichtspunkt stellt (Röm. 1, 26 f. I Cor. 6, 18. I Thess. 4, 3—5; ferner die Analogie zwischen Gen. 9, 6 und I Cor. 3, 17!) — Es ist aber auch eine mildere Art der Beurteilung möglich, und man kann dieselbe vom Standpunkt weitblickenden sittlichen Ernstes nicht nur als

zulässig, sondern als wahrheitsgemässer und sogar als die strengere bezeichnen. Die Selbsterkenntnis, welche als Wurzel der Sünde das eigene Innere gewahrt und anerkennt (Jac. 1, 14), wird die Wirklichkeit ausserhalb ihrer selbst nach der Wirklichkeit und Möglichkeit innerhalb ihrer selbst bemessen. Mag dieser Vergleich noch so sehr zu gunsten des Beurteilenden ausfallen, so genügt doch das kleinste Mass der analogen Erfahrung, um zu ermessen, wie schwer es sein muss, Widerstand zu leisten, wenn Vererbung, Erziehung, Verführung und andere Umstände zusammenwirken, um vom geraden Wege abzulenken. Dazu kommt, dass im Kulturleben vielfach das als Regel Geltende schon an sich abnorm und unnatürlich ist; so das späte Heiraten (vgl. Kant). — Die grössere Sünde gegenüber der Sinnlichkeit und Leidenschaft ist der Hochmuth (Matth. 21, 31); und „Hochmut kommt vor dem Fall“. Auch 1. Cor. 7, 2 u. 9 wird die überwältigende Macht des Triebes, wider den zu kämpfen heilige Pflicht ist, in einer Weise bestätigt, die andernfalls, wenn Pl. nicht etwa bloss den Segen der Ehe, sondern den Zweck derselben hätte andeuten wollen, als zu weitgehend erscheinen müsste. — Verwandtschaft zwischen Wollust und Grausamkeit (Baader, Culmann): worauf beruht sie? was lernt man daraus? Ist es wohlgethan, die sexuelle Niederlage als einen Sieg des Gattungslebens über das Individualleben zu charakterisieren? (s. § 25). Wie lassen sich die laxen Ansichten von der „Unvermeidlichkeit“ dieser Sünden und dem „notwendigen Übel“ der Prostitution widerlegen? Physiologisch, sprachlich, ethisch. Kann man die Blutschande als prinzipiellen Mordversuch wider die Kultur bezeichnen und wiefern gerade diese? Notzucht und Selbstschändung verhalten sich wie Mord und Selbstmord. Die πορνεία beruht auf einer Verkehrung der natürlichen Ordnung: die Person wird zum Mittel, die ἡδονή zum Zweck gemacht. — Mit dem „monogamischen“ Konkubinat scheint Entwürdigung nicht ebenso unmittelbar und notwendig verbunden zu sein, aber die beharrliche Ablehnung der bürgerlichen Eheschliessung treibt den Mann in das Dilemma hinein, entweder ehrlos oder feige zu handeln, entweder (wenn er das öffentliche Mitwissen nicht scheut) dem Schein einer geflissentlichen Entwürdigung des Weibes sich auszusetzen, oder aber (wenn er die Sache geheim hält) aus Feigheit den Konsequenzen eines kontraktmässigen Lebensbundes sich entziehen zu wollen. Dieses Dilemma gilt selbst für den Fall, dass das Hauptbedenken wider das Konkubinat, die Möglichkeit einer unehelichen Nachkommenschaft und die moralische Rücksichtslosigkeit gegen diese Kinder, wegen Sterilität ausgeschlossen erscheint.

Psychologisch begründet möchte auch folgende Antithese sein. Die *mixtio psychico-carnalis* ist einerseits so übermenschliches, der göttlichen Schaffensfreude analoges Geniessen, dass sie nur in dem ungeteilten Opfer des ganzen Lebens ihr Äquivalent findet; andrerseits eine so schamfreie Selbstdepotenzierung, dass nur der Segen einer ungeteilten Lebensgemeinschaft diese psychisch-ästhetische Erniedrigung ausgleichen kann. Jene positive wie diese negative Idee setzt somit Ebenbürtigkeit der Ehegatten voraus und fordert ausschliessliche und dauernde Hingabe jedes an den anderen. Wiefern hängt der genannte Gegensatz mit dem des Heiligen und Gemeinen (§ 20) und mit einem metaphysischen Grundproblem zusammen? Die Verwaltung dieses Mysteriums des Natur- und Gattungslebens macht grössten Ernst und Treue zur Pflicht. Laxheit auf diesem Gebiete, namentlich leichtfertiges Sprechen darüber, sollte als verbrecherisch gebrandmarkt werden, — mehr als die Thatsünde aus unbesonnener Leidenschaft oder ohnmächtiger Schwäche. — In welcher Weise hat die Haus- und Schulpädagogik prophylaktisch vor gewissen Formen des Lasters zu warnen, ohne eben dadurch möglicherweise die zum Laster reizende Neugier zu wecken? — Wie ist für eine derartige Diätetik des Leibes und Geistes zu sorgen, dass bis zur Zeit der bürgerlichen Heiratsfähigkeit die schon entwickelten Pubertätskräfte ohne Schädigung der physischen und psychischen Gesundheit abgelenkt werden? (Vgl. Baumann). — Möglichkeit und Tragweite eines Gesetzes, kraft dessen jede, auch die ohne Widerstand vollzogene Verführung der Unschuld mit drakonischer Ehrenstrafe belegt würde, falls der Verführer sich weigern sollte, sein Opfer zum Altar zu führen. (Vgl. Fallot, s. § 32.) — Schwierigkeit der Abgrenzung des Rechtlichen und des Moralischen in den Massregeln wider das Laster. Einerseits scheint es metaphysisch-ethisch begründet, dass auf einem Gebiet die konkrete Reizung zum Untersittlichen einen die Grenze des Unüberwindlichen streifenden Höhepunkt erreichen muss: daher moralische Milde empfehlenswert und die Einschränkung des aktuellen Lasters besser den formalen Bestimmungen der öffentlichen Rechtsordnung und der Sicherungspraxis der Polizei überlassen wird; andrerseits sind die sittlichen Verwüstungen wohl auf keinem Gebiet — neben dem der Trunksucht — so verhängnisschwere und weitreichende wie auf diesem, und die vorbeugende Wirksamkeit der Moral findet hier ihre ernstlichsten Aufgaben.

Baumann, Handb. d. Moral, 272 ff, 283 ff. H. Dalton, D. soziale Aussatz und die Magdalenensache, 1884. Roscher, Syst. d. Volkswirtsch.-

lehre, I, bes. d. Cpp. „Luxus“ u. „Gesch. d. Bevölkerung.“ KAPFF, Warnung eines Jugendfreundes vor dem gefährlichsten Jugendfeind, oder Belehrung über geheime Sünden, (16) Stuttg. (b. Steinkopf).

H. JAKOBY, Allg. Pädag. auf Grund der christl. Ethik, 1883. KRAFFT-EBING, Psychologia sexualis; und dess. neuestes W., 1891. E. v. HARTMANN, Phänom. S. 690 f. SCHUPPE, Eth. u. Rechtsphilos., 250 ff. (über Blutschande). LECKY, Sittengesch. Europa's, d. v. Jolowicz, (2) II, 290 ff. KANT, VII, 229. SALZMANN, D. heiml. Sünden der Jugend, Frankf. 1768. CAMPE, Allg. Revis. d. ges. Schul- u. Erziehungswesens, T. 6 u. 7. CULMANN, Chr. Ethik II, (schildert das Wachstum der Sünde). — Über den sittenmörderischen Einfluss der Derwische [u. Fakirs] s. SPRENGER, Leben Mohammeds. — TISSOT, Onanisme ou sur les maladies produites par la manustupration, 1760 (d. v. Cousin, 1834). LALLEMAND, Des pertes séminales involontaires, 1836—39 (z. t. Anlass geworden für die gefährlichen pseudoärztlichen Ratschläge, z. B. in dem anonymen englischen Buch (etwa 25 Aufl.) „zur Heilung der Armut, Prostitution u. Ehelosigkeit“ [den genaueren — prahlerischen und sakrilegischen — Titel giebt E. v. Hartmann], denen gegenüber die treffl. Ausführungen bei Baumann, Cap. 99—101, u. Dalton, auch bei Tolstoi [§ 28] zu beherzigen sind). — Zum kulturhistorischen Einblick in die dunkelsten Partien des Lasters vgl. Juvenal u. Sueton; ferner die pornographischen und rhyparographischen Skandalschriften: Alcibiades in Scuola, Casanova's Memoiren, Oeuvres du Marquis de Sade, Zola's Nana. — HÖSSLI, Eros; die Männerliebe d. Griechen, i. Bez. z. Gsch., Erz., Gesgebg. aller Z., St. Gallen 1836—38. ROSENBAUM, Gsch. d. Lustseuche im Altertum. C. F. FORBERG, Ausg. des „Hermaphroditus“ von Antonius Panormita, 1834 (nach Roschers Ausdruck „mit geradezu schimpflicher Sachkenntnis geschrieben“).

§ 32. **Ein ethisches Hauptproblem der Gegenwart bildet die öffentliche Duldung und sogenannte staatliche Regulierung der Prostitution.**

Vorausgesetzt dass der streitige Ausdruck „Regulierung“ empirisch anwendbar sei, müsste man eine solche Einrichtung als den Forderungen christlicher Kultur und humaner Civilisation widersprechend bekämpfen (vgl. 1. Cor. 5, 9–13 mit Deut. 21, 10–17. 23, 17 f). Prostitution ist 1. Preisgebung der menschlichen Persönlichkeit überhaupt; 2. der Zustand derjenigen moralischen und gesellschaftlichen Entehrung der Weibes, welche durch simultane Polyandrie hervorgerufen wird. Dieses

Zustand der prostituierenden Polyandrie ist um so skandalöser, je mehr das seiner Sexualehre beraubte Weib, sei es unabsichtlich der Öffentlichkeit preisgegeben wird, sei es geflissentlich den Charakter unverhüllter Öffentlichkeit zur Schau trägt. Es fragt sich nun, ob nicht mit gleichem Rechte auch der Zustand eines Mannes, welcher an der Unsitte der willkürlich wechselnden Polygamie *(venus omnivaga)* beteiligt ist, als Prostitution zu beurteilen sei. Wird diese Frage bejaht, so erscheint die öffentliche staatspolizeiliche Regulierung bedenklich, sofern sie in einseitiger Bevorzugung des männlichen Teils der Gesellschaft nur das schwächere Geschlecht mit dem Fluche öffentlicher Brandmarkung trifft. Aus dieser Überzeugung sind die bahnbrechenden Bestrebungen des „Kulturbundes“ (Gräfin G.-Schack) und die parallelen Tendenzen der „inneren Mission“ („Verein zur Bekämpfung der Unsittlichkeit“) sowie des „deutschen Vereins zur Hebung der öffentlichen Sittichkeit“ erwachsen, welche teils auf Beseitigung der polizeilichen Überwachung, teils auf paritätische Ausdehnung der prophylaktischen und korrektiven Gegenanstalten auch auf das männliche Geschlecht hinzielen. Auch der natürliche Unterschied der Geschlechter, die mehr zur Keuschheit mahnende Natur des Weibes kann die thatsächliche Ungerechtigkeit schwerlich rechtfertigen. Verhängnisvoller als diese ist aber der Einfluss der betr. Einrichtung (ärztl. Untersuchung, Ähnlichkeit mit gewerbsmässiger Koncession) auf das moralische Gefühl der heranwachsenden männlichen und weiblichen Jugend, welche meist nur durch diese wenn auch oft unklaren Vorstellungen von offizieller Patentierung dem Laster gewonnen wird. — Praktische Massregeln: 1. Kinderbewahranstalten; 2. Asyle für Gefallene; 3. Arbeitshäuser; 4. gesundheitspolizeiliche Kontrolle aller Männer (nach Art der militärischen); 5. strengstes Vorgehen gegen Herstellung und Vertrieb unsittlicher Bilder und Bücher, sowie 6. gegen das Zuhälterwesen und die „Absteigequartiere“, gegen Kuppelei und Vorschubleisten; 7. Einrichtung von Auskunftsbureaux mit Logierhäusern für zuziehende Mädchen (Mägdeherbergen) und rechtzeitige öffentliche Warnungen an dieselben; 8. Beseitigung der Missstände, welche sich in Lokalen mit weiblicher Bedienung zeigen. — Wiederholte Parlamentsanträge (in England und Frankreich) auf Abschaffung der *maisons de tolérance* und der Bestimmung des Code Napoléon *„la recherche de la paternité est interdite“*. Petition des deutschen Zweigvereins des Kulturbundes, die sittenpolizeiliche Einrichtung durch ein regelmässiges Gerichtsverfahren ersetzen zu wollen, weil jene im Widerspruch mit den gesetzlich garan-

tierten Freiheitsrechten „die mittellose Frau ausserhalb des Gesetzes stellt und der unumschränkten Willkür der Polizei preisgiebt", ja im Widerspruch mit dem Sittengesetz „die sittlichen Ausschreitungen von Mann und Frau gesetzlich fördert". — Massregeln des engl. Parl. (Juni 1885) zur Steuer des Mädchenhandels und der weissen Sklaverei in den *maisons de tolérance.*

Sheldan Amos, (Prof. d. Jurispr. in London), Die geltenden Gesetze über Verhinderung, Regulierung, Erlaubnis des Lasters in England und sonst, 1886 (d. v. Muchall). Gertr. Guillaume-Schack, Ein Wort zur Sittlichkeitsfrage, 1881. Mrs. Josephine Butler, Eine Stimme in der Wüste, (d. 1883, Dolfuss, Berlin). Die Organisation der weissen Sklaverei in Brüssel, („v. e. Belgier") 1882. [Letztere 3 Brosch. hrsg. v. Centralcomité d. deutsch. Kulturbundes H. 1—VII]. Actes du Congrès de Genève, seit 1877, auf Grund deren sich zunächst die *Fédération britannique*, *continentale et générale* bildete. Daneben: Actes du Congrès de la Haye. — Fallot, La femme *esclave*, nebst den Statuten der *Ligue française pour le relèvement de la moralité publique*, Paris 1884. P. Maroni, Die gesetzl. Prostit. in ihren Bez. z. d. Geboten des Christent. u. z. pos. Recht, Hildesh. 1884. — v. Oettingen, Moralstatistik § 88. J. St. Mill, On religion, 1875 (d., 76 f.) Bentham, II, 238 ff. Spencer, Introd. into th. soc. science, p. 89—93. Glagau, „Arme Mädchen" (Kulturk. 1887, 39; gegen Lindau). Löning, D. Sittlichkeitspolizei (in Schönbergs Handb. d. pol. Ök. III, 6; auch gegen Tierquälen, Trunk-, Spielsucht). Lecour, La prostitution de Paris. Mireur, La prost. de Marseille. — Der Jungfrauentribut im mod. Babylon (Pall-Mall-Gazette, 1885 Juli). Arne Gaborg, Aus d. Männerwelt (d. v. Brausewetter). Bj. Björnson, „Die Neuvermählten", und: „Ein Handschuh" (d. v. Klingenfeld). — Tarnowsky, (Prof. in St. Pertersb.), Prostitution und Abolitionismus, 1890. Dupouy, La prostitution dans l'antiquité, 1887.

§ 33. **Das Gesinde hat Anspruch auf entgegenkommende, leutselige Behandlung seitens der Familie des Brotherrn; zugleich soll aber die erziehliche Aufgabe gegenüber dem Dienstpersonal, als Angehörigen niederen Standes, nicht vernachlässigt werden.**

In der Art der Behandlung des Gesindes liegt ein wichtiger Hebel für die Ausgleichung der gesellschaftlichen Gegensätze; wenngleich zuzugestehen ist, dass der soziale Emanzipationskampf des vierten Standes auch durch die liebevollste Behandlung der Lohnarbeiterklasse

nicht mehr paralysiert werden würde. Missstände in Folge des raschen Tempo's im Wechsel der Dienstboten. Gründe desselben. Wo die Hauptschuld? Kommt hochfahrende Behandlung seitens der Herrschaft mehr in den oberen Schichten der Gesellschaft vor? Gefahren zu grosser Vertraulichkeit. — „Das Gesinde muss mit dem Gefühl auf gesellschaftlich niederer Stufe zu stehen, das Bewusstsein vereinen zu dem Hause zu gehören und mit seinen Interessen verwachsen zu sein.“ — Bedeutung der Gesindebücher. Bestrebungen der Jungfrauen- und Mägdevereine. Marthashof in Berlin. Mädchenzeitung von Frau Sophie Loesche (Organ des „Sonntagsvereins für junge Mädchen“ seit 1869). Öffentliche Prämien für Dienstmädchen nach längerer Dienstperiode bei derselben Herrschaft. Welche Gefahren entstehen dem Landvolk aus der städtischen Nachfrage nach ländlichen Ammen?

Schleierm., Predigten über den chr. Hausstand, 1826, VI, (120 ff.: über das christl. Hausgesinde). Paulsen, Ethik. Knigge, Umg. m. M. II, 7 (Verh. zw. Herren u. Dienern). Baudissin, Soz. Fragen d. Gegenw., S. 49 (Gesindebücher). Lebrecht, Wie dienst du? Ein Wort zu Nutz u. Frommen unserer Dienstboten, (Stuttg.) 1884. Pflichten u. Rechte des weibl. Dienstpersonals, (Nürnberg, Tümmel) 1885. Posseldt, D. preussische Gesinderecht, 1889.

Mielziner, Die Verh. d. Sklaven b. d. alten Hebräern, 1859. Grünebaum, Richter u. a. (s. o. § 16). Jes. Sir. 33, 25 f. (Luth.) Kleinert, Deuteronomium, 1872, 55 ff. Eph. 6, 5 ff. Philemonbrief, 10 ff. Über die humane Ansicht (von den Sklaven) bei Philemon, Zeitgenoss. d. Epikur und Gegner Menanders, s. Meineke, Menandri et. Philem. reliquiae, 1823, und: Fragm. com. nov. 1841, 335—47 C. Schmidt, Société civile dans le monde romain et sa transformation par le christianisme, 1853, 81 ff. Engelmann, Leibeigenschaft in Russl. 1884. Bahrdt, Christliches Sittenbuch für's Gesinde, 1790. F. L. Schmidt, Einzig mögliche Art, gutes Gesinde zu erhalten, (Neustrelitz 1798. Gekr. Preisschr).

---

2. Die Gesellschaft.

§ 34. Gesellschaft nennen wir die über den Familienkreis hinaus erweiterte Form der Gemeinschaft. Gegenüber dem Bestreben einzelner Theoretiker der „Gesellschaftswissenschaft“, die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ in Gegensatz zu ein-

ander zu stellen, liegt es im Interesse der Ethik, Gesellschaft und Staat als zwei sittlich gleichwertige und einander ergänzende Formen der erweiterten Gemeinschaft zu charakterisieren (§ 42). Als Mitglied der Gesellschaft strebt der Einzelne über die Gemeinsamkeit des familiären Besitzes und Genusses, sowie über Verwandtschaft und Nachbarschaft hinaus zu freierer Lebensbewegung und grösserer Selbständigkeit, als die Familienzugehörigkeit es ermöglichte. Aber Hand in Hand mit diesem Unabhängigkeitsstreben geht das Streben nach neuer, umfassenderer Gemeinschaftsbildung innerhalb der Gesellschaft.

Während nun die staatliche Organisation den Willen jedes Staatsbürgers dem ganzen Organismus unterordnet und das Eintreten für die das Ganze umfassende Interessengemeinsamkeit dem Einzelnen zur Pflicht macht, so geht die Interessengemeinsamkeit, welche die Gesellschaft gewährt, von der Willensäusserung der Einzelnen aus und die Auswahl der gemeinschaftlichen Zwecke vollzieht sich nach dem Belieben der freien Wahl. Aber die Gesellschaft beruht nicht bloss auf dem Eigenwillen, der Staat nicht bloss auf dem Zwange, sondern beide werden zusammengehalten durch das gemeinsame Band der sittlichen Gemeinschaftsbedürfnisse. — Die elementarsten Bindemittel, durch welches die verschiedenen Einzelfamilien, zunächst zur Geschlechtsgenossenschaft (*gens*, Klan, Sippe) und zur Stammesgenossenschaft, sodann zur Volkseinheit und zur nationalen Gesellschaft zusammengeschlossen werden, sind: 1. das Bewusstsein gemeinschaftlicher Abstammung, 2. die Interessengemeinsamkeit in der materiellen Not des Daseinskampfes — und vorzugsweise 3. die Einheit in der angestammten Religion auf Grund gemeinsamer Sitte und Sprache. Erst auf höherer Entwickelungsstufe und unter bewusster Mitwirkung der staatlichen Organe erweitert sich die nationale Gesellschaft zur allgemeinmenschlichen, kosmopolitischen Gesellschaft.

Die Frage, ob Staat und Gesellschaft sich gleichzeitig entwickelt haben und inwiefern die Familie ebenso — oder mehr — die Urform des Staates wie der Gesellschaft sei, ist für die Ethik kaum von Belang. Unbedenklich wäre auch eine Begriffsanordnung, nach welcher entweder die Gesellschaft als elementare Voraussetzung des Staatsorganismus diesem eingegliedert oder aber der Staat als eine notgedrungene 'Schöpfung der Gesellschaft dieser letzteren untergeordnet würde. Wenn man aber — mit Tönnies u. a. — die Gesellschaft bloss als fingierten

Sozialwillen, d. h. als ein Gedankending darstellt, dessen reale Voraussetzung lediglich das getrennte Nebeneinanderleben der Individuen sei, deren scheinbar gemeinsame Bestrebungen wiederum insgesamt aus der selbstischen Gegenwirkung gegen wirkliche oder vermeintliche Eingriffe in die individuellen Sonderzwecke erklärt werden müssten: — so wird schon durch solche Begriffsbestimmung die sittliche Idee der erweiterten Gemeinschaft verkürzt, zwischen gesellschaftlicher Vereinigung und „genossenschaftlicher“ Einzelgemeinschaft ein unnatürlicher Gegensatz konstruiert — Sociologie von *socius!* — und dem Ideal des „Reiches Gottes“ als einer vollkommenen und umfassenden sittlichen Gesellschaftsordnung von vornherein der Boden entzogen. — Die sittliche Grundlage der Gesellschaft bilden jene drei Elemente: Sitte, Sprache, Religion. In den Vorstellungsformen und Gebräuchen der Religion reflektiert sich der ideale Gehalt des Volkstums am lebendigsten; das religiöse Ideal ist die höchste Verkörperung der gemeinschaftlichen Bestrebungen. Geschichtlich angesehen ist die Religion ein mächtiger Hebel für das Wachstum der Sittlichkeit gewesen, — allerdings auch oft ein Hindernis desselben; der bleibenden Bestimmung nach soll sie mehr Wirkung, Spiegelbild und Krönung des sittlichen Gesamtzustandes als Ursache desselben sein. Vgl. § 131; ferner § 40 und § 85. Auch in der Sitte und in der Sprache, soweit die letztere als Dichtung und Sprichwort, als Umgangsformel und Rechtsgrundsatz Gestalt gewonnen hat, spiegelt sich das sittliche Leben des Volkes; auch diese beiden Gebiete sind Wirkungen und Wiederschein des sittlichen Gesamtzustandes. Aber Sitte und Sprache sind ursprünglichere Gemeinschaftsformen als die Religion; in höherem Grade als diese sind jene beiden urwüchsige Elemente des Gemeinschaftslebens und wirksame Ursachen der sittlichen Gesamtentwickelung. Es ist ein Zustand der Gemeinschaft denkbar, in welchem das religiöse Bewusstsein noch wenig oder gar nicht entwickelt ist, während Sprache und Sitte bereits angefangen haben eine erziehliche Einwirkung auf die Gesamtheit auszuüben und die natürlichen Bestrebungen in die Bahn der Sittlichkeit zu leiten. Die Sitte erzieht zur Ordnungsliebe, zum Gehorsam, zur Opferwilligkeit; die Sprache erzieht zum Freiheitsbewusstsein, zur Wahrhaftigkeit, zur Selbstachtung; sie weckt das Gefühl der Menschenwürde. Insofern ist die Sprache mehr als die Sitte ein Mittel der Selbsterziehung; sie begleitet den sittlichen Werdeprozess von seinen individuellen Anfängen durch alle Stufen der Entwickelung, während das Werden der individuellen Sittlichkeit sich oft im Gegensatz gegen die herrschende Sitte vollzieht.

Man kann zwar ebenso die Sprache als eine besondere Äusserungsform der allgemeinen Sitte auffassen, wie man die Sitte als eine besondere Art der Verkehrssprache auffassen kann. Aber was in der Sitte das Eigenartige ist, wodurch sie von aller Sprache sich unterscheidet, das unverstandene Gewohnheitsmässige — entbehrt an sich der sittlich bildenden Kraft; was dagegen in der Sprache das Eigenartige ist, der freie Ausdruck des gemeinsamen Denkens, das bildet eine unmittelbare und lebendige Triebkraft zur sittlichen Entwickelung. Durch die Sitte wirkt die „öffentliche Meinung“ als unbewusste Zwangsgewalt; durch die Sprache wirkt die gemeinsame Vernunft als freie, selbstbewusste Kraft. Gegenüber dem mehr stagnierenden Element der gewohnheitsmässigen Sitte bildet also die Sprache den mehr fortschreitenden Faktor, indem dieselbe ihrer Natur nach zur Vervollkommnung der Anschauungen und zur gedankenmässigen Entwickelung der Ideale anregt, wie sie einst die religiösen Ideen weckte und offenbarte. Auch auf höherer Entwickelungsstufe bleibt die Reinhaltung der nationalen Sprache eine sittliche Pflicht und Vorbedingung des religiös-sittlichen Gedeihens der Gesamtheit. Die Bedeutung der Sprache für das Kulturleben ist nicht allein in psychologischer, sondern auch in praktisch-sittlicher Hinsicht grundlegend, und in beiden Richtungen diente die Sprache nicht bloss als entwickelnde Triebkraft und als formales Vehikel, sondern ihr kommt eine dauernde materielle Mitwirkung im Kulturprocess zu. Die Muttersprache ist das wesentlichste Organ geistig-sittlicher Selbstbildung und Erziehung. Aber der nationalsprachliche Purismus überschreitet die Grenze der moralischen und pädagogischen Aufgabe, wenn er in ungeschichtlicher und dem Weltverkehr hinderlicher Weise auf Ausrottung der Fremdwörter dringt. Die prinzipielle Abschliessung der Muttersprache von aller Anbildung und Verschmelzung fremder Sprachelemente kann an sich ebenso der nationalen Selbstsucht und Ausschliesslichkeit, wie der Reinhaltung des nationalen Kulturschatzes dienstbar werden. Ein massvolles Abwechseln zwischen einheimischer und fremdsprachlicher Ausdrucksweise dient nicht allein der Klärung und Schärfung des Gedankens, sondern auch der Gewandtheit und der psychologischen Verständigung im gesellschaftlichen Verkehr und insofern mittelbar auch der moralischen Bildung. Umgekehrt aber sind die Versuche, fremdsprachliche Kunstausdrücke durch einheimische Neubildungen zu ersetzen oder doch zu ergänzen und überhaupt die Muttersprache zu pflegen (Opitz, 1618; Ludwig v. Anhalt 1617; Ph. v. Zesen, Campe, K. Chr. Fr. Krause, Gebr. Wacker-

nagel, Gebr. Grimm; deutscher Sprachverein 1885) grundsätzlich willkommen zu heissen. Nur auf diesem Wege wird der bildhafte Charakter alles Denkens wirksam durchschaut, das Phrasentum siegreich bekämpft und die Abhängigkeit auch des theoretischen Erkennens von der sittlichen Beschaffenheit des Willens zum Bewusstsein gebracht. Denn die freie Handhabung der Sprache besteht in wechselnder Übertragung von Anschauungsbildern, und die Auswahl derselben, soweit sie nicht durch Überlieferung, Gewohnheit, Zufall bedingt ist, kommt dem zwecksetzenden Willen zu. — Das Problem einer kommerziellen und realwissenschaftlichen Weltsprache (Pasilalie: Bischof Wilkins 1668; Leibniz, R. Grassmann, Schleyer's Volapük) thut der Wertschätzung nationaler Eigentümlichkeit keinen Eintrag, es sei denn, dass eine solche Entgötterung der Sprachnatur (mit Popper und Schuchardt) auch auf das sprachliche Organ der Geisteswissenschaften, ja auf die dichterische, religiöse Ausdrucksweise ausgedehnt würde. Die Weltsprache ist ein Versuch, an Stelle des organischen Werdens und Wachsens einer Sprache diese durch einen mechanisch planvollen Process zu konstruieren. Inwieweit lässt sich nun das mechanische Prinzip an Stelle des organischen setzen? D. h. lässt sich etwa in der That eine neue Sprache absichtlich durch Übereinkunft stiften? Lässt sie sich etwa gar durch einen Regierungsbeschluss dekretieren, da doch thatsächlich Schulen fremdsprachlicher Bevölkerungsgruppen von Staats wegen nationalisiert werden? Wiefern böte die Einführung der Kurzschrift wie der Weltsprache moralisch fördernde bezw. schädigende Aussichten?

H. v. Treitschke, Die Gesellschaftswissenschaft, 1859. Gustav Cohn, Syst. d. Nationalökonomie, I, 1885, § 45 ff., bes. § 47 f. (über die Solidarität zwischen Ethik und Gesellschaftswissenschaft) und § 54 (über die Entbehrlichkeit einer Unterscheidung zwischen Gesellschafts- und Staatswissenschaften). Karl Menger, Unters. üb. die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere, I, 1883. H. Spencer, Principes de sociologie, (a. d. Engl., s. o. § 32), 1882/83. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Kommunismus und Sozialismus als empirischer Kulturformen, 1887 (ein, abgesehen von dem oben Bemerkten, höchst lesenswertes Werk). — Wedever, Wichtigkeit u. Bed. d. Sprache für das Verständnis des Volkscharakters, 1859. Lazarus, Leben der Seele, II, 1878 (213 ff. Einfluss der Spr. auf den Geist). R. v. Ihering, Die Sitte im Munde der Sprache (N. u. S. 49). L. v. Stein, D. Begriff „Gesellschaft" (s. u. § 41).

Morgan, Ancient society, or researches in the lines of human

progress from savagery through barbarism to civilisation, New-Y., 1877. Engels, Ursprung der Familie, des Privateigentums u. des Staats (bearb. v. Hottingen), Zürich 1884. O. Zöckler, L. v. Urstand des Menschen, 1889. M. Müller, Urspr. u. Entw. d. Religion, 1880. G. Runze, Sprache und Religion, 1889. Aus ZfV-ps Spr-w: IV, 1867: Boeckh, Statist. Bed. d. Volkssprache als Kennz. d. Nationalität (259); III, 1865: Rüdiger, Über Nationalität (95); VI, 1869: L. Tobler, Ästhetisches u. Ethisches im Sprachgebrauch; V, 1868: Psychol. Bed. d. Wortzus.-setzung in Bezug auf nationale Charakteristik der Sprachen. — Schleierm., Entw. § 179. § 278. § 340. Mon. III. (392 ff.). L. Wiese, Über den Missbrauch der Sprache. H. v. Wolzogen, Verrottung und Errettung der deutschen Sprache, 1880. Kelle, Verwälschung der deutschen Sprache, N. u. S. 62. Stehlich, Sprache u. Nationalcharakter, 1882. Rümelin, Berechtigung der Fremdwörter, 1886. F. Kern, Gefahren u. Wandlungen im Sprachgebrauch, Voss. Ztg. 1887, Beil. 4. P. Pietsch, Der Kampf gegen die Fremdwörter, 1887. Riegel, Ein Hauptstück von unserer Muttersprache, 1883. — v. Hartmann, Rückgang des Deutschtums, (Gegenw. 1885, 1 u. 2). Weiteres Geschichtliche, z. B. über die „fruchtbringende Gesellschaft“, über Veit v. Seckendorf, über Thomasius' erste deutsche Vorlesung und erste periodische Zeitschrift (1688), Leibniz's „Unvorgreifliche Gedanken“, Adelung's „Deutscher Stil“, (1787), Schillers Antrittsvorlesg. in Jena, Fichtes Ideen (1795), Schopenh.'s Materialien zu einer Untersuchg. über den Gebrauch der Fremdwörter, s. in d. sprachwissensch. Litteratur. J. Grimm, Gsch. d. D. Spr., (1868); Gramm. d. D. Spr., 1819 ff. (1868). Schleicher, Deutsche Sprache, 1860 (vgl. ZfV-ps Spr-w 1862). — Zur Vergleichung: W. Engel, Psychol. d. französ. Litt., 1884. Rinarol, Die Universalität d. französ. Spr., 1793. — „Über das Fremdwort in Kunst u. Wissensch. u. in der Amtssprache“: Centralbl. f. Bauverwaltg. 1885. Über das Volapük: Schuchardt, 1888.

§ 35. Dem Ausblick auf eine ins Unendliche wachsende Vervollkommnung der physischen Existenzbedingungen der menschlichen Gesellschaft würde als letztes, unvermeidlich erscheinendes Übel die Übervölkerung entgegenstehen, falls dieselbe im Hinblick auf das Erdganze überhaupt real möglich ist.

Die moralischen Wirkungen der Übervölkerung, wie sie in einzelnen Ländern und zu gewissen Zeiten thatsächlich stattgefunden hat und stattfindet, sind teils allgemeiner teils persönlicher Art. Im Allgemeinen

bewirkt sie eine Lockerung der sozialen Bande und hemmt die organische Lebensbewegung der Gesellschaft. Dieser sozialwirtschaftlichen Wirkung kann sich der Einzelne durch persönliche sittliche Kraft entgegenstemmen. Schwerwiegender ist die Gefahr einer Beeinträchtigung der persönlichen Selbstschätzung: die Thatsache des beengten Daseins, die existenzielle Hypertrophie wirkt unmittelbar demoralisierend auf das Empfinden — schon in einem Alter, da die sittliche Kraft zu charaktervoller Gegenwirkung noch nicht reif ist. Wenn die seufzende Klage der Eltern über den Segen der Nachkommenschaft dem Ohr der Kinder sich nicht mehr zu verbergen vermag, so ist die wahrscheinliche Folge davon auf seiten der letzteren: Entwertung des Lebensgefühls bis zum Ekel am Dasein, Verleugnung der Pietät, späterhin Ingrimm gegen die Naturordnung und das demütigende Gefühl, derselben gleichwohl selbst zu unterliegen: — metaphysischer und ethischer Pessimismus. — Ist nun ein solches Missverhältnis zwischen wirtschaftlicher Produktionskraft und Bevölkerungswachstum angesichts des Erdganzen — „Raum für alle hat die Erde“ — jemals so möglich, dass ihm nicht durch internationale Vereinbarungen, an deren Anbahnung wiederum die sittlichen Kräfte des Einzelnen wie des Volksganzen mitwirken müssen, vorgebeugt oder abgeholfen werden könnte? Dührings merkwürdiger Hinweis auf den phänomenalistischen Charakter des Verhältnisses zwischen Erdraum und Weltenraum. [So barock Dühring's apagogischer Beweis und seine geistreiche Verwertung der kantischen Erkenntnistheorie sein mag, so ist doch richtig, dass der urteilende Wille des Menschen darüber entscheidet, ob von Übervölkerung die Rede sein dürfe]. Wird die neue Wissenschaft der Hygiene und die wachsende Herrschaft der medizinischen Technik zur Vergrösserung der Gefahr beitragen? Hat man doch Bock's Buch „vom gesunden und kranken Menschen“ und die Koch'sche Entdeckung als einen Eingriff in die natürliche Regulierung des Bevölkerungswachstums zu bemängeln gewagt. Sittlich ist demgegenüber die Ermunterung der Arzneiwissenschaft zu fortschreitender ätiologischen Sicherstellung und prophylaktischen Verhütung der Krankheiten, insonderheit auch der Kindersterblichkeit; sittlich die Freude über die erreichten Fortschritte gegenüber den Zuständen barbarischer Völker, welche nach ungefährer Schätzung nur etwa 25 pct. ihrer Sprösslinge bis zur Pubertät durchbringen; sittlich die Wertschätzung kinderreicher Mütter. — Nicht unsittlich ist aber auch die volkswirtschaftliche Erörterung der Möglichkeiten, wie der Strom des Kräfteüberschusses in Zukunft abgelenkt werden könne: 1. durch Kriege — als staatliche Aderlässe wider soziale

Vollblütigkeit; — wie stimmt es aber zu dieser Zweckbestimmung, dass gerade die Blüte des Volkes zu Gunsten der Unfähigen verblutet? 2. durch staatliche Organisation der Fortpflanzung: sei es nach Platons und Schopenhauers Vorschlägen, indem die körperlich und geistig Kranken, die Gewohnheitsverbrecher [und die Mindestbegabten] von der Mitwirkung an der Volksvermehrung ausgeschlossen werden, sei es dass die Zeit der Eheschliessung nicht wie bisher nach sozialethischen, sondern nach bevölkerungspolitischen Gesichtspunkten normiert würde, etwa in Übereinstimmung mit der Festsetzung der Frist, während welcher jeder gesunde Mann wehrpflichtig ist; 3. durch Kolonisation (§ 36). — Es darf aber nicht übersehen werden, dass alle organischen Wesen in dem Maasse, wie sie auf der Stufenleiter der Entwickelung steigen, an Zahl der Nachkommen einbüssen; (über dieses biologische Gesetz vgl. Bebel, die Frau). Ferner, dass die letzte Konsequenz jener staatlichen Eingriffe in das problematische „Recht auf Fortpflanzung" eine Anwendung des Prinzips der Zuchtwahl wäre, welche die heiligsten und freiesten psychischen Triebe vergewaltigen und ihre ethischen Wirkungen verkürzen und zuletzt vernichten würde. Gegenüber der Gefahr der Übervölkerung erscheint die Gefahr der wachsenden Abneigung gegen die Erfüllung der Familienpflichten als die grössere: der „Gebärstreik" und das „Zweikindersystem." Die Erfahrung lehrt, dass die überwachende und vorbeugende Sorge der Regierungen sich mehr auf Bestrebungen dieser letzteren Art richtet, welche allerdings meistens aus Feigheit und selbstischer Bequemlichkeit hervorgehen und mit ihrem Mangel an religiösem Vertrauen, an idealem Sinn, an gemeinnützigem Interesse alle sittlichen Triebfedern zu vergiften drohen. Unterstützt werden diese sittlichen Triebfedern vielmehr durch die Ermunterungen, welche die politische Klugheit zahlreicher Nachkommenzeugung zu teil werden lässt; (Perseus v. Maced., die Cäsaren, Napoleon I; — fürstliche Pathenschaft bei vielmaliger Knabengeburt). — Würde dem Vorschlag einer präventiven Regulierung der Proliferation ohne erhebliche Einschränkung des Geschlechtsverkehrs (Drysdale, Mensinga, Volkmann; anders v. Kirchmann) etwa der „absolute" Zweck der Fortpflanzung entgegenstehen? Oder dürften die bezügl. Massregeln als Eingriff in die göttliche Vorsehung verurteilt werden? Sicherlich widerspricht die Ausführung jenes Vorschlages dem Wesen der edleren Geschlechtsliebe (ἔρως als τόκος τοῦ ἀγαθοῦ ἐν τῷ καλῷ nach Platon's Symposion) und wirkt entsittlichend durch Eintragung des Raffinements in das Heiligtum der Ehe. Vgl. hierzu Steffens' Anthropologie und

Ribbing (s. u.) — Inwieweit dürfte man (mit sokratischer Ironie gegenüber dem cynischen Materialismus Moleschott's) das von den Pessimisten vorgehaltene Schreckgespenst einer unnatürlichen Übervölkerung durch die Idee eines humanisierten Kannibalismus kompensieren? Voltaire's Ansicht über den Ursprung des Kannibalismus. Aus dem Zuviel an Individuen und Zuwenig an Lebensmitteln erwuchs zu allen Zeiten in einzelnen Fällen jenes Notrecht, wie es 2 Kön. 7 geschildert und neuerdings mehrfach ausgeübt worden ist: Greely's Polarexpedition 1883; schiffbrüchige engl. Seefahrer der Yacht Mignonette 1885: Kapitän Dudley und Steuermann Stephens wurden wegen Mordes am Schiffsjungen Parker — nicht wegen Essens von seiner Leiche — vom Lord Oberrichter zum Tode verurteilt, aber zur Begnadigung erfolgreich empfohlen; — [dagegen das traurige Schauspiel eines Kannibalismus, zu welchem Jameson (Offizier in Stanleys Nachhut) 1888 bei Yambuyo (Ostafrika) aus Neugier Anlass gegeben]. Dem freiwilligen Opfer des eigenen Leibes zur Nahrung für sozial weniger entbehrliche Überlebende könnte ein hohes sittliches Motiv zu Grunde liegen: aber niemals der Annahme solches Opfers. Parallele des Kannibalismus mit der Prostitution. Weshalb sträubt sich unsere sittliche Willensrichtung gegen jede Art des Kannibalismus — an besiegten Feinden, Verbrechern, Selbstmördern, Selbstopfern, — als gegen empörenden Greuel? Diese Thatsache der Entrüstung über das Entsetzliche und schon über seine sprachliche Ausprägung, sofern dieselbe Anspruch erhöbe Willensmaxime zu werden (*„cenae Thyesteae“*), ist selbst 1. ein Gegenbeweis gegen diejenige naturalistische Ethik, welche die Sittengebote als von zufälligen Ursachen herstammend auch zufälligen Alterationen glaubt preisgeben zu dürfen; 2. sie ist zugleich ein Beweis dafür, dass die letzten Gründe des sittlichen Handelns nicht in der realen Zweckmässigkeit, ob nun egoistische oder altruistische Motive zu Grunde liegen, bestehen, sondern in einem Willensideal, welches über alle utilitaristische Abzweckung erhaben ist und welchem wir lieber die Existenz, die eigene und die des Menschengeschlechts opfern würden, als dass wir demselben Abbruch geschehen liessen. — Diese Betrachtungsweise schliesst freilich nicht aus, dass auch mancher sittlich denkende Mensch in Lagen kommen kann, da er nicht mehr den Mahnungen der Moral, sondern lediglich noch dem Selbsterhaltungstriebe zu folgen im Stande wäre. — Giebt die Statistik das Recht, den Selbstmord —, die Sittengeschichte das Recht, das Aussetzen der Kinder (§ 14) als empirischen Regulator des Bevölke-

rungswachstums zu beurteilen? Wichtiger die praktische Bedeutung des Problems für das sittliche Gedeihen, — die theoretische für die moralische Weltauffassung. Die Übervölkerung den vulkanischen Erdrevolutionen parallel: es scheint eher denkbar, dass die Kriegsgefahr beseitigt, Seuchen und Hungersnöte völlig überwunden werden, als dass man jener letzten und schwersten Art göttlicher Zuchtrute sich zu entziehen wissen wird. Andrerseits liefern manche Völker und Zeitalter den Beweis, dass ebensowohl eine Verringerung wie eine Überbilanz der normalen Bevölkerungsdichtigkeit in Aussicht steht. So lange ferner die Erde ihre Nährquellen offen hält, bleibt es wahrscheinlich, dass mit Mehrung der Konsumentenzahl nicht nur die Arbeitskräfte, sondern auch die Produktionsmittel und die Verkehrserleichterungen proportional wachsen werden.

O. Zacharias, Die Bevölkerungsfrage in ihrer Bez. z. d. sog. Notständen der Gegenw. (4) 1883. Malthus, Principles of population, 1798. Carey, Principles of social science, 1859. Rümelin, Bevölkerungslehre (in Schönbergs Handb. d. pol. Ök. 1, 24). Artikel: Bevölkerung und Bevölkerungspolitik im Hwb. d. Sttswsch. 1, 1889. Dühring, Wert des Lebens, (3) 1880, Cap. VII. — Aristot., Polit. II, 6. IV, 16. (Vgl. Schmoller, Üb. die Altersversorgung der Vorzeit). Kant, Vom ewigen Frieden. (Vgl. daselbst die Ansicht des Abbé Castel de St. Pierre). Fourier, Théorie des quatre mouvements, 1808. Ad. Wagner, Grundl. d. Volkswirtsch. (2) 481. — F. Fabri, Ein dunkler Punkt, 1880. Diese Schrift des Theologen kämpft wie der Philosoph Dühring (s. o.), der Geh. Medic.-R. Mettenheimer (1883) und bes. der schwed. Arzt Seved Ribbing (Die sexuelle Hygiene und ihre ethischen Konsequenzen, d. Lpz. 1890) gegen die in folgenden Schriften vertretenen Bestrebungen: Drysdale, The population question according to Malthus and Mill, 1878. Hasse [Mensinga — Flensburg], Über fakultative Sterilität, bel. v. prophyl. u. hygien. Standp. 1882. J. Stern, Unbeschr. Volksvermehrung, Stuttg. 1883. Die Beschr. d. Bevölkerungszunahme, vom sozialen u. eth. Gesichtspunkt beh. v. einem Geistlichen, Leipz. 1883. Volkmann, D. Lösung der soz. Frage durch die Frau, 1889. — In Deutschland brachte der anstosserregende Vortrag des weil. Appellationsgerichtsvicepräsid. J. H. v. Kirchmann im Berliner Arbeiterverein (späterem Vorsitzenden der Philos. Gesellsch. u. Herausgeber der Philos. Bibl.) die Frage in Fluss (1866). Vgl. auch Kautsky, Einfl. d. Volksvermehrung auf den Fortschr. d. Gesellsch., Wien 1880, und versch. Abhh. in der Monatsschrift „The Malthusian". Vom rein gynäkologisch-therapeutischen

Standpunkt: Kleinwächter, Künstl. Unterbr. d. Schwangersch. 1890. — Osiander, Theol. casualis, 1680 („Ob es erlaubt sei, in höchster Not Menschenfleisch zu essen"). Schömann, Griech. Altert. (2) I, 484 ff. Vortr. Letourneau's, in d. anthrop. Ges. zu Paris, über die religiöse Begründung des Kannibalismus auf den Marquesasinseln, (Athenaeum). Vgl. ferner Powell, Unter den Kannibalen von Neu-Britanien, (d. v. Schröter) 1884. Lippert, Kulturgeschichte, 2 Bnde 1887. — Über die Vergänglichkeit der Völker und Rassen und den Umsatz in der Bewegung der Bevölkerungsstufen: Geo. Hansen, Die drei Bevölkerungsstufen, ein Versuch, die Ursachen für das Blühen und Altern der Völker nachzuweisen, München 1889. Einzelnes über Menschenfresserei, Blutrache u. s. w.: Mantegazza, Physiologie des Hasses, (d) 1889.

§ 36. Die moralische Tragweite der Kolonisationsbestrebungen liegt nicht bloss in den vorbeugenden Wirkungen, welche von einer regulierenden Ausgleichung des Bevölkerungswachstums zu erwarten sind (§ 35), sondern in der Förderung des kommerziellen und des politischen Weltverkehrs und damit mittelbar in der Steigerung und Erleichterung des geistigen Umsatzprozesses, durch welchen die idealen, auch die ethischen Güter der einzelnen Nationen für die gesamte menschliche Gesellschaft allseitig fruchtbar gemacht werden.

Sowohl die Übertreibung des Strebens nach Kolonialerwerb wie die Gleichgültigkeit gegen denselben kann für die nationale Gemeinschaft verderblich werden. Entstammt das Streben nach kolonialem Erwerb bloss der nationalen Eitelkeit, so wäre es sittlich zu missbilligen, würde aber wenigstens als Ausdruck der Vaterlandsliebe zu verstehen sein (*ubi patria, ibi bene*). Der Gefahr einer Verschmelzung der auswandernden Söhne des Vaterlandes mit fremden Nationen würde durch den Besitz eigener Kolonieen vorgebeugt. Die nationale Kraft der Auswanderer bliebe dem Vaterlande erhalten. Entstammt aber das Streben nach Kolonialerwerb lediglich dem Auswanderungsgelüste, so wäre es nur eine besondere Form der centrifugalen Gleichgültigkeit gegen das engere Vaterland (*ubi bene, ibi patria*), und bald würden dem vaterlandslosen Neuigkeitsstreben die durch fremde Arbeit längst angebauten Gebiete überseeischer Kultur reizvoller erscheinen als der jungfräuliche Boden, der Urwald und die Steppe, deren Anbauung und Ausnutzung auf zähen Fleiss, auf Entbehrung und Anstrengung rechnet. Das Auswanderungsstreben ist also von dem Kolonisationsstreben so-

wohl den Ursachen und Triebfedern wie den Wirkungen nach zu unterscheiden. Die Auswanderung dient der Ausgleichung der nationalen Eigentümlichkeiten und somit auch der Verbreitung ethischer Vorzüge, indem sie zur Hebung des internationalen Verkehrs beiträgt. Die sittliche Schranke des Auswanderungsstrebens liegt in der Forderung, dass dasselbe der Wahrung des nationalen Charakters und der Pflege der nationalen Güter nicht hinderlich werden darf. Die Kolonisation beugt der Gefahr vor, welcher unter sonstigen Umständen die mit dem Bevölkerungszuwachs und dem Weltverkehr zunehmende Auswanderung aussetzen würde: dass dem Vaterlande tüchtige nationale Kräfte verloren gehen. Daneben werden die aus dem internationalen Ausgleich entspringenden Förderungen durch die Kolonisationsarbeit ebenfalls — wenn auch mehr mittelbar — erzielt. Somit ist das Streben nach eigenem Kolonialbesitz — abgesehen von besonderen Umständen — eine moralische Pflicht der nationalen Gemeinschaft. Gegenwirkungen, welche den Auswanderungtrieb zügeln: Gewohnheit, Heimatsliebe, religiöse Vorstellungen — „bleib im Lande und nähre dich redlich"; — ökonomische Unsicherheit der Zukunft und im ungünstigen Falle Erschwerung der Rückkehr; vor allem 1. die in der Fremde drohende Vereinsamung in Bezug auf die sozial-ethischen Elementargüter Sprache, Sitte, Religion (§ 34); 2. die Gefahren der Reise und des Klima's. Alle diese Hindernisse, zumal sie durch den Reiz des Neuen und die Möglichkeit des Erfolges aufgewogen werden, müssen dem Zwange der Not weichen, sobald die materiellen Existenzbedingungen in der Heimat ungenügend geworden sind. Als Bedingung für eine lebensfähige Akklimatisierung der Kulturvölker in tropischen Ländern wird von den Klimatologen mit Rücksicht auf das Prinzip der „natürlichen Anpassung" die Rassenmischung empfohlen. Die sittengeschichtliche Erfahrung lehrt freilich, dass die Mischrassen, z. B. Mulatten, Mestizen, Zambo's, von den natürlichen Anlagen und Neigungen der beiderseitigen Urrasse mehr diejenigen forterben, welche der Entwickelung sittlicher Tugenden hinderlich sind, als diejenigen, welche die Moral fördern. — Zu welchen Konsequenzen würde es führen, wenn man anstatt von der Kolonisierung und internationalen Verkehrsfreiheit von dem natürlichen „Gewitter" des Krieges die Regulierung des Bevölkerungszuwachses erwarten wollte? (§ 34, § 48).

Vollgraff, Erster Versuch einer wissenschaftlichen Begründung sowohl der allgemeinen Ethnologie, wie auch der Staats- und Rechtsphilosophie durch die Ethnologie oder Nationalität der Völker, 1853—56. W. Roscher (und Rob. Jannasch), Kolonien, Kolonialpolitik und

Auswanderung, 1848. (3) 1884. Deutsche Kolonial-Zeitung, hersg. von Meinecke (seit 1881). Über „Akklimatisation und Kolonisation“ vgl. Handwörterb. d. Staatswissenschaften I. — B. Cotta, Deutschlands Boden und dessen Einwirkungen auf das Leben der Menschen, 1854. F. Fabri, Bedarf Deutschland der Kolonien? (3) 1884. Schäffle, „Kolonisation“, in Bluntschli's Staatswörterbuch. Schleiermacher, Über Auswanderungsverbote, (II, 2, 327 ff.) Lecky, Sittengeschichte I, 210 ff. Rob. v. Mohl, Encyclop. der Staatswissenschaften (Erdbeziehung der Völker), (2) 1872, § 19. K. Braun, Weltpolitik und Kleinstaaterei (Nord u. Süd, 1860, 67). Hübbe-Schleiden, Überseeische Politik, 1881. Leroy-Beaulieu, De la colonisation chez les peuples modernes, 1882. Baron, Occupation und Protection (Gegenw. 1884, 45). Über Kolonien und Kleruchien bei den Hellenen: Schömann, Griech. Altert. II, 83 ff.

§ 37. Um die Kollision zwischen dem nationalen Stammesinteresse und der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung von Angehörigen fremder Rassen zu mildern, sind vor allem moralische Bedingungen erforderlich. Daneben aber bedarf es staatsrechtlicher Ordnungen und gesellschaftlicher Strömungen, welche auf das gemeinschaftliche Ziel nationaler Konsolidierung und internationaler Humanisierung hinarbeiten.

Beispiel: das Chinesentum in den Vereinigten Staaten. Staatlich ist die Einwanderung und Naturalisierung überwuchernder Eindringlinge zu erschweren. Gesellschaftlich ist der Prozess der Aufsaugung des fremden Stammes durch gemeinschaftliche Erziehung, Konnubium, Konversion und gesellschaftliche Gleichstellung privatim zu fördern und öffentlich zu begünstigen. Über die Wichtigkeit des pädagogischen Ausgleichsmittels s. § 85. Die Lösung der moralischen Aufgabe wird erleichtert, wenn das Fernhalten der nicht assimilierbaren Elemente dem Staate überlassen bleibt, sodass innerhalb des sonstigen gesellschaftlichen Verkehrs die edleren Instinkte der Gastlichkeit und Menschlichkeit ungeschmälert und rückhaltlos zum Ausdruck kommen können. In kritischen Übergangszeiten wird jedoch von der sittlichen Kraft und Weisheit des Einzelnen das meiste abhängen. Die moralische Berechtigung einer Nationalisierung staatlich einverleibter Fremdvölkergruppen durch amtliches Uniformieren der Sprache namentlich in der Sphäre des Schulunterrichts hängt 1. von dem Kulturverhältnis der rivalisierenden Sprachen ab und kann 2. auch im Falle der kulturellen Überlegenheit des herrschenden Stammes und der reicheren Entwickelungsstufe und Formvollendung seines

Idioms nur im Sinne eines Notwehraktes verteidigt werden; (§ 40, § 84). Anders steht es mit fremden Elementen, welche durch Annahme der einheimischen Sprache und Sitte die Tendenz der Assimilierung bekennen. Die Lösung der „Judenfrage" ist vom sittlichen Standpunkte um so dringender und zugleich um so einfacher, je mehr von anderer Seite der Rassen- und Religionsgegensatz hervorgekehrt und wirtschaftliche oder politische — also nicht moralische — Gesichtspunkte zu brennenden Kulturfragen aufgebauscht werden. Am verfänglichsten ist die pseudomoralische Scheindialektik, welche aus gewissen nichtsittlichen Trieben oder Gewohnheiten des fremden Stammes sittliche Gefahren herleitet, wie sie aus seiner bürgerlichen Gleichberechtigung angeblich für das nationale Leben erwachsen. Als ob nicht die sittliche Hauptaufgabe gegenüber einem zur Assimilierung geneigten und fähigen Element eben — wie überall — die Moralisierung seiner natürlichen Eigenschaften wäre und als ob nicht das einzige Mittel einer wirksamen Moralisierung die bürgerliche Emanzipation wäre. Dazu kommt, dass die Arier von den Semiten einzelne Tugenden ohne Schaden aneignen dürfen und dass wir Deutsche insbesondere wenn auch vielleicht nicht erst von dem Fleisse, der Gefälligkeit, Gutmütigkeit, Familienpietät der Juden, so doch sicherlich von ihrer Mässigkeit, Sparsamkeit, klugen Betriebsamkeit und vielleicht auch von ihrer Anpassungsfähigkeit lernen können. Nur in dem Masse wie die Machtstellung eines fremden Bestandteils innerhalb der Nation wachsen würde, ohne dass eine proportionale Bereitwilligkeit zur Assimilierung bei ihm sich zeigt, würde sich für den nationalen Staat die Aufgabe der Selbstbehauptung verschärfen. Dann entstände das Problem, wie weit man sich der Grenze nähern dürfe, wo die positiven Gesetze der Humanität unmittelbar anschliessen an die elementare Basis des natürlichen Schollenrechts, aus dem sie in genetischer Entwickelung hervorgewachsen waren und von dem aus sie im Falle einer Existenz- und Machtfrage wiederum ihre Auslegung erwarten dürfen. Jene Voraussetzung trifft zu auf die Chinesen in N.-A.; auf die Juden in osteuropäischen Ländern mit der Einschränkung, dass gerade sie in diesen Gebieten zum Teil Kulturvermittler gewesen sind. Das religionshistorische Fragezeichen, welches die Geschichte dieses Stammes übrig lässt, die peinliche, fast metaphysisch anmutende Einstimmigkeit, mit welcher die Völker und Jahrtausende über das auserwählte Volk geurteilt haben, — dieses merkwürdige Faktum ist für das sittliche Denken lediglich ein psychisches Substrat, welches um so ernstlicher mahnt, jede Beteiligung an antise-

mitischer Verhetzung als unedel abzuweisen und als hässlich zu bekämpfen. Zu der Erwägung, dass hauptsächlich im Inneren des Landes die nationale Einheit anzustreben ist, gesellt sich die Frage, ob nicht peripherische Rassendifferenzen, d. h. Völkergegensätze in den Grenzländern, z. B. die polnischen, dänischen, französischen Elemente in Deutschland, die Siebenbürger Sachsen, die baltischen Deutschen in Russland — anders zu beurteilen seien. Hier ist einerseits die Möglichkeit einer dem Nationalcharakter Rechnung tragenden und die Gefahr vermindernden Grenzregulierung im Austausch mit den Nachbarstaaten zu erwägen; andrerseits die Vergrösserung der Gefahren zu berücksichtigen, welche aus nationalen Antipathien und Rassengegensätzen gerade in Grenzdistrikten zu entstehen pflegen und welche im Falle eines politischen Krieges verhängnisvoll zu werden drohen.

A. v. Kremer, Die Nationalitätsidee und der Staat, Wien 1884. Heman, Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes, 1882. George Eliot, The jews and their adversaries, 1880. H. Cohen, Ein Bekenntnis in der Judenfrage, 1880 (die J. sollen deutsch werden). E. v. Hartmann, Das Judentum in Gegenwart u. Zukunft, 1885.

Hoffmeister, Der Glaube unserer Väter als Grundl. einer nat. Volkserz., 1882. K. Pröll, Kämpfe der Deutschen in Österreich (3). H. v. Treitschke, Ein Wort über unser Judentum, Pr. Jahrb. 1880, 40. 45. Lehnhardt, Judentum u. Antisemitism., Pr. J. 1885, 6. Rob. Hessen, Unsere Aufgaben gegenüber dem Judentum; ein Rückblick auf den Antisemitismus, Pr. Jb. 1889, S. 560 ff. Bamberger, Deutschtum u. Judentum, 1880. Stöcker, Das moderne Judentum, 1880. Gumplovicz, D. Rassenkampf, Innsbr. 1883. Ed. Drumont, La France Juive, 1886 (in einem J. mehr als 90 Aufl.). Dühring, D. Judenfrage als Rassen-. Sitten-, Kulturfr., (2) 1881. Ersatz der Relig. u. Ausscheidung des Judentums, 1883. — Darmesteter, Philos. de la nation juive, Paris-Wien 1884 (Israel auch sozial u. politisch das auserw. Volk). Lazarus, Treu u. frei (über Juden u. Judent.), 1887. Singer, Sollen die Juden Christen werden? 1884 (Ja, aber Nationaljuden bleiben). [B. Kerry], Die wahre Erlösung vom Antisemitismus, Leipz. 1883. Seesemann, Bed. des Volkstums nach der h. Schr. (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. in Russl., 1890). — Melanchthon, Christiano an liceat litigare in Judaeos? 1529.

§ 38. Aus dem Gegensatz zwischen den verschiedenen Interessengruppen der menschlichen Gesellschaft entsteht das

moralische Problem, inwiefern die kollektive Selbsterhaltung zugleich eine Forderung der sittlichen Selbstbehauptung sein kann und wieweit deshalb die Sorge für die Bedingungen sittlicher Gesamtentwickelung zur Ausschliesslichkeit gegen einzelne fremde Interessenkreise, welche in ihrem Gebiete ebenfalls Träger ethischer Entwickelung sind, fortschreiten darf.

Gestattet eine Zwangslage der Gesellschaft Revision der moralischen Maximen und Anpassung derselben an den Zweck der gesellschaftlichen Gesamtentwickelung? In dem Masse, wie es sich nicht mehr um den Einzelnen oder die Familie, sondern um die Gesellschaft im Ganzen handelt, wird es zugleich schwieriger, die sittliche und die rechtliche Beurteilung auseinanderzuhalten. Die Unzulänglichkeit rechtlicher Ordnungen kann unter Umständen zu Akten der Selbsthülfe Anlass geben, welche vom rechtlichen Standpunkt verwerflich, vom sittlichen aber erlaubt erscheinen, falls sie nicht das Wohl des eigenen Individuums, sondern die sittlichen Existenzbedingungen der Gesamtheit im Auge haben. Der Kontraktbruch des Einzelnen ist sittlich verwerflich; das Dringen auf Rechtsrevision seitens der Gesamtheit kann als sittliche Notwendigkeit erscheinen. Wenn z. B. die Ausbeutung der Arbeiterklasse durch das Grosskapital die Bedingungen eines gedeihlichen Familienlebens auf seiten der Arbeiterkreise untergräbt, das Bewusstsein menschenwürdiger Existenz zu vernichten droht und eine erziehliche Einwirkung der Eltern auf die heranwachsende Jugend zur Unmöglichkeit macht, so entsteht die Frage, ob es sittlich zulässig oder gar geboten sein könne, um der höheren Pflicht willen die niedere zu brechen, die Tugenden der Treue und des Gehorsams nach den Idealen der Freiheit und der Vollkommenheit auszulegen und sei es durch passiven oder durch aktiven Widerstand eine Änderung der Lage zu erzwingen. Von den antiken Sklavenkriegen bis auf die moderne Streikbewegung hat diese Denkweise bei einzelnen Theoretikern als sittlich berechtigt gegolten. Für den Einzelnen gilt der Kanon: gehe keine Verpflichtung ein, die du nicht halten kannst; die eingegangene zu halten, falls nicht der Mitkontrahent sie freiwillig löst, ist Pflicht. Wenn sich aber der Einzelne als Glied des Ganzen weiss und die unbesonnen eingegangenen Verpflichtungen dem Ganzen zur Last fallen., so übt die nachträgliche Selbstkorrektur der Gesamtheit, ihr gerechtes Streben nach Verbesserung, vermittelst des Gemeinsinns einen ungleich stärkeren Druck auf den Einzelnen aus, und die Meinung entsteht: Not bricht Recht. Zur Lösung der Kollision Folgendes

Treue und Gehorsam als einzelne Tugenden sind niemals sittlich, wenn sie nicht mit Wahrheit, Freiheit, Würde vereinigt sind. Aber auch umgekehrt: Freiheit und Ehre sind ohne die Wahrheit, welche in der Treue und im Gehorsam liegt, nicht sittliche Güter. Was für den Einzelnen gilt, gilt auch für die Gesamtheit; nur scheinbar verschiebt sich der moralische Massstab. Verträge brechen ist allemal ungerecht, unmoralisch, — bei weiterer Perspektive sogar stets unzweckmässig. Es giebt stets Mittel sittlicher Art, durch welche man bei weiser Rücksicht auf den Gang der Weltordnung mehr erreicht als durch Antastung moralischer Maximen: kluges Handeln, schlagfertiges Reden, Kunst der Überredung gegenüber dem untermenschlichen Egoismus, der Überzeugung gegenüber dem sittlichen Element im Nächsten, — vor allem „Ideen und Opfer.“ Gute Erziehung der heranwachsenden Generation ist unter den meisten Umständen möglich und durch gutes Beispiel am besten erreichbar. Im schlimmsten Falle ist das Sterben für die sittliche Idee das wirksamste Martyrium für die erstrebte Sache. Kollisionen sind freilich thatsächlich vorhanden [vgl. Coppé, Der Streik der Schmiede]; aber jede sittliche Handlung ist Lösung einer Pflichtenkollision (Schleierm.). Wiefern bestätigt die Geschichte der Streikbewegungen diese Stellungnahme? Ähnliche Kollisionen giebt es schon innerhalb der Familie. Der Einzelne ist Mitglied einerseits der Familie, andrerseits der Gesellschaft. Familie und Gesellschaft bilden einen löslichen Gegensatz. Die Familie ist der Lebensherd der Gesellschaft; diese wirkt anregend, fördernd, schützend auf jene zurück. Aber der Einzelne kann in seiner Stellung als Mitglied der Gesellschaft in Kollision geraten mit den Familienpflichten und den vermeintlichen Rechten der Familie auf seine persönliche Entwickelung. Ja, gerade der Gegensatz zwischen der gesellschaftlichen Stellung der Familie und der persönlichen Tüchtigkeit des einzelnen Familiengliedes kann zu Kollisionen führen, sei es, dass die Berufswahl, die Wahl des Umgangs, die Ansprüche an das Leben zu weit über das Standesniveau hinausgreifen oder unter dasselbe herabsinken. Notwendig ist zweifellos die Sicherstellung der individuellen Rechte Grossjähriger gegenüber der Familie und insofern eine Einschränkung der Familienrechte gegenüber der bürgerlichen Rechtsgleichheit aller; aber ebenso notwendig ist Hütung der Familienrechte gegenüber Minderjährigen. Nun ist aber die Grenze der Grossjährigkeit ohne Rücksicht auf die Individualitäten, d. h. rechtlich, nicht moralisch festgestellt. Hat nun eine gesellschaftliche Interessengruppe das moralische Recht, ein jugendliches Talent gegen den Willen der Eltern in seinem Streben

zu fördern? (Beispiele aus der Geschichte). Besonders bei der militärischen, der theologischen und der Künstlerlaufbahn sind derartige Kollisionen häufig. Den weitesten Kreis von Pflichtenkollisionen, welche dem Interessengegensatz der menschlichen Gesellschaft entstammen, bildet das Verhältnis der Nationen zu einander. Der uncivilisierten Abneigung gegen den Fremdenverkehr (βάρβαροι) und dem nationalen Dünkel einzelner Nationen steht gegenüber die Pflicht der Gastlichkeit gegen Fremde. Stellungnahme des A. T.'s zu den „Fremden“, vgl. mit Christentum und Islam. (Exod. 23, 9. Deut. 10, 19; vgl. Ps. 37, 3. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2). Doppelbegriff von ξένος. Tischgenossenshaft mit Fremden; aristokratische Abgeschlossenheit einzelner Stände im gesellschaftlichen Verkehr, z. B. im freien England. Die Friedenspfeife und die Behandlung der Indianer N.-A.'s. Die Berechtigung der nationalen Sympathie und Antipathie — im Interesse der nationalen Selbstbehauptung — kann als psychologisch-politisches Axiom gelten, darf aber den moralischen Pflichten der Höflichkeit, Gastlichkeit, Nächstenliebe niemals Eintrag thun. Wohl darf sogut die Gesellschaft wie der Staat im Falle einer defensiven Notlage den Verkehr mit einem fremden Nachbarvolke zeitweise durch gewaltsame Abschliessung erschweren; aber für den Privatverkehr erleiden auch dadurch die Normen der guten Sitte keinen Abbruch. — Dahin gehören: Schutzzölle, Censur, Retorsionen, Repressalien. Diese Massregeln der sozialen Selbsterhaltung verstossen nicht wider das Ideal der sittlichen Freiheit, sondern nur gegen ein einseitiges oder doch unpraktisches politisches Ideal. Die Grenzen jener Massregeln sind durch völkerrechtliche Verträge und ein „internationales Privatrecht“ festzusetzen, werden aber nur dann Bestand haben, wenn sie nicht ohne Rücksichtnahme auf die sittlichen Zwecke vereinbart worden sind. Wiefern gehören hierher: der Firmen- und Musterschutz; der Patentschutz; das litterarisch-artistische Urheberrecht: Schutz des geistigen Eigentums, Schutz gegen Nachdruck und unbefugte Übersetzung; Zoll- und Handelsverträge; Auslieferung von Verbrechern? Wann können im Privatleben Repressalien oder gar Retorsionen sittlich zulässig sein?

E. Zeller, Nationalität u. Humanität, (Vortr. u. Abh.) 1877. Hundeshagen, D. natürl. und geschichtl. Entw. d. Humanitätsidee, 1852 (vgl. Th St u K, Selbstanz.). Hamaker, Das internationale Privatrecht, s. Urs. u. Ziele, 1879. Schäffner, Entw. d. internat. Privatrechts, 1841.

L. Schmidt, Eth. d. Griechen II, 325 ff. Lecky, II, 63. Aristot., Pol. III, 2. IV, 7. Kant, Zum ewigen Frieden, 1795. Fichte, Bestim-

mung des Gelehrten, 1794. Grundz. des gegenw. Zeitalters, 1806. K. Chr. Fr. Krause, Entwurf eines europäischen Staatenbundes, 1814. v. Ihering, Das Leben für und durch andere — oder die Gesellschaft, (N. u. S., 1). Sommer, Pr. Jahrb. 1885, 1. Reybaud, Études sur les socialistes mod. II, 378 (üb. Babeuf). Schäffle, Die nationalökonom. Theorie der ausschliessenden Absatzverhältnisse, insbs. des litterarisch-artistischen Urheberrechts, des Patent-, Muster- u. Firmenschutzes nebst Beiträgen zur Grundrentenlehre.

§ 39. Dem Ideal einer vollkommenen Organisation der Gesellschaft entspricht die **ständische Gliederung** nur unter der Voraussetzung, dass sie die Berufstüchtigkeit des Einzelnen als Massstab seines gesellschaftlichen Ansehens zur Geltung kommen lässt. Sofern aber dem intellektuell und gesellschaftlich Gebildeteren auch eine umfassendere Leistungfähigkeit und leichtere Anpassungsfähigkeit an verschiedene Berufe eigen zu sein pflegt, kommt der höheren gesellschaftlichen Bildung zugleich eine bevorzugte Stellung im gesellschaftlichen Leben zu.

Die Einteilung nach Ständen (Adel und Geistlichkeit, Bürger- und Bauernstand, Arbeiterstand) ist nicht unvereinbar mit jener sittlichen Bedingung. Auch der mehr formale Unterschied zwischen den Klassen, einer herrschenden Klasse, einer Mittelklasse („Mittelstand") und einer dienenden Klasse, wird niemals zu beseitigen sein und schliesst die Möglichkeit einer gemeinsamen Beteiligung aller an der Gesetzgebung und Verwaltung keineswegs aus. Aber mit fortschreitender Kultur verliert jene graduelle Einteilung nach Ständen und Klassen den ursprünglicheren Charakter privilegierender Abstufung nach Kastenvorrechten und geht über in eine coordinierende Gruppierung nach Berufsklassen. Ein Hauptmedium dieses Fortschrittes wird die zunehmende Regelung der Eigentumsverhältnisse sein. Die leichtere Ermöglichung des Wohlstandes für jeden Fleissigen und Strebsamen, die vollkommenere Proportionalität zwischen Leistung und Gegenleistung in Bezug auf Kapital und Arbeit wird auch eine Annäherung der niederen Stände an die höheren zur Folge haben. Wenn schon gemeinnützige Anwendung des Reichtums bisweilen Ursache der Standeserhöhung und Nobilitierung gewesen ist, so kommt es doch mit grösserem Recht hervorragenden intellektuellen Leistungen zu, den Übergang in die höchsten Stände zu vermitteln; insbesondere der „Macht der Ideen", d. h. der gemeinnützigen Bethätigung des schöpferischen Ingeniums des Erfinders und

Künstlers, des Entdeckers und des wissenschaftlichen Forschers, — vor allen des Staatskünstlers und des Feldherrn. Praktisch und politisch sind „Ideen“ oft von grösserer Tragweite als „Opfer“; als moralische Leistung dagegen steht das individuelle Opfer ungleich höher als irgendwelche Produktivität an allgemeinen wenn auch zugleich praktisch wirksamen Ideen. Die moralische Tüchtigkeit darf im Allgemeinen für die Regelung der Standesverhältnisse nur negative *condicio sine qua non,* nicht positiver Beweggrund sein; nur einzelne Fälle, z. B. heroische Rettung fremden Lebens mit Gefährdung des eigenen, ungewöhnliche Todesverachtung im Kriege, bedingen eine Ausnahme. Die berufliche Pflichterfüllung steht dem Ständeunterschiede als unmessbar Höheres gegenüber. Darum soll hinter der allgemeinen moralischen Aufgabe aller Menschen, hinter der Schwierigkeit des individuellen Opfers und dem Ernst der Berufserfüllung der ständische Gegensatz möglichst zurücktreten. Auch die Differenziierung der intellektuellen Kräfte und die bahnbrechende Macht des Genius darf niemals den absoluten Vorzug sittlicher Kraftentwickelung in den Schatten stellen; jene Vorzüge sind relativer Art und beruhen mehr auf natürlicher Anlage, während die sittliche Kraft als Gegensatz gegen die Natürlichkeit und als Grösse von unmessbarem Werte gelten soll. Die treue Pflichterfüllung des einzelnen Soldaten kann mehr sittlichen Wert haben als die Geniethat des Diplomaten, welcher den Krieg verhütet. Aber der augenscheinliche Ruhm des einen lässt das unscheinbare Thun des andern leicht geringschätzen. Die moralisch irreführende Wirkung der „Berühmtheit“. Chamisso's Gedicht: „Die alte Waschfrau“. Die Neigung, „hervorragende“, „bedeutende“, „berühmte“ Männer aus der grossen Masse als ἄριστοι auszusondern, entstammt teilweise dem logischen Triebe der Vergleichung, der Klassifikation und Differenziierung, welcher seinerseits nach dem allgemeinen Naturgesetz, welches man „Prinzip des kleinsten Kraftmasses“ nennt, verfährt und vielleicht lediglich aus instinktiver Abneigung gegen Überlastung des Gedächtnisses handelt. Dazu kommt die träge Gewohnheit, einmal Ausgezeichnetes als dauernd auszeichnungswert zu denken. Auf so natürlichem Grunde fusst zum Teil der Standesaristokratismus; die wahrhafte Aristokratie könnte man die Herrschaft der sittlichen Kraft nennen, wie sie sich in der Einzelpersönlichkeit als freie Willensbestimmung thätig erweist. Gleichwohl fordert die Gerechtigkeit und Weisheit wie die Klugheit und Staatskunst eine ständische Gliederung. Nach Aristoteles ist der Mittelstand der Hort der wahren politischen Freiheit, während das Fehlen eines starken Mittelstandes den Gegen-

satz zwischen tyrannischer Willkür und serviler Unterwürfigkeit spannt und Empörungen zur Folge hat. Auch ein angesehener und einflussreicher Adel kann für die gedeihliche Entwickelung der Gesellschaft und für den Bestand des Staates ein Segen sein. Er schützt die Rechte der Krone und ist für monarchische Verfassungen unentbehrlich. Und indem er tonangebend auf die bürgerliche Gesellschaft zurückwirkt, wird er mit den ästhetisch-geselligen auch die ethischen Vorzüge, welche ihm eigen zu sein pflegen, verbreiten helfen: Treue, Ehrenhaftigkeit, Ritterlichkeit, vaterländischen Sinn. Von der Erfüllung der Pflichten, welche er der Gesellschaft gegenüber hat, wird der Bestand seiner Rechte abhängen. Ein dauernder Wert der Adelsvorrechte wird wenigstens in der repräsentativen Symbolik beruhen; (Heraldik). Für die Differenziierung der Berufsklassen ist das Prinzip der Arbeitsteilung entscheidend. Alte Einteilung: Lehrstand, Nährstand, Wehrstand. Neuere: Landwirte und Rohproduzenten; Handwerker und Handlanger; Handel- und Gewerbetreibende; Beamte und Militär; Litteraten und Künstler. — Bilden die Arbeiter einen besonderen Stand, oder giebt es innerhalb jedes Standes eine Arbeiterklasse? Und inwieweit ist dieses Problem sprachlicher Art? Wiefern ist der klaffende Ständegegensatz ein Hauptmotor der sozialen Frage? Wie verhält sich diese Scheidewand zu dem antiken und orientalischen Kastenwesen? Wie zu dem Gegensatz zwischen Civil und Militär, welcher auch durch die allgemeine Wehrpflicht nicht aufgehoben, aber verschwindend geworden ist gegenüber der Schranke zwischen Militärfähigen und Dienstuntauglichen oder Dispensierten? Positive und negative Bedeutung des Einjährig-freiwilligendienstes für die Annäherung der Stände. Die französische Einrichtung der Unteroffizierlieutenants und die analoge in Deutschland (Feldwebellieutenants) mehr ein beunruhigendes Barometer des Ständegegensatzes als ein Ausgleichsmittel. Der zunehmende Gegensatz zwischen G e b i l d e t e n und B e s i t z e n d e n ein Krankheitssymptom. Fr. N i e t z s c h e's Eintreten für das Prinzip des geistigen Aristokratismus. Der Gegensatz zwischen Ehelosen und Familienvätern und seine Berücksichtigung im Steuersystem und bei der Übertragung von Staatsämtern; (die Republik Massilia; der Sanhedrin). Stellung der Mission zum indischen Kastenwesen.

Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers (Encyklop. Entw. einer realen Anat., Physiol. u. Psychol. der menschl. Gesellsch. mit bes. Rücks. auf die Volkswirtsch. als sozialen Stoffwechsel). F. A. Lange, Arbeiterfrage (4) 1879. Riehl, Die bürgerl. Gesellschaft, (8) 1885.

Max Duncker, Aristokratie u. Feudalität, 1854. v. Üchtritz, Der Adel in der christlich-sozialen Bewegung der Gegenwart, 1884. Vergl. demgegenüber: v. Sybel, Die christlich-germanische Staatslehre, 1851. R. Seydel, Ethik, 1874. 303 (unterscheidet die geistigen Berufsarten: Priester, Gelehrte, Künstler, Regierungsbeamte — von dem Handwerker-, Handels-, Arbeiterstand). — Jos. de Sieyès, Qu' est-ce que le tiers-état? 1789. Essai sur les privilèges, 1788. J. Stahl, Philos. d. Rechts, III, 2, 180 ff (Bildung der Standschaft). Carlyle, Heroen u Heroenkultus, (d. v. Neuberg) 1841. — Henr. Steffens, Anthropologie, 1822. — F. A. Dorner, Von dem indischen Kastenwesen und der christlichen Mission, (Vortr., hrsg. v. rhein.-westf. Prov.-Aussch. f. innere Mission) 1864.

§ 40. Als höchstes Ziel der nationalen Gemeinschaft ist die religiöse Konsolidierung der Gesellschaft zur einheitlichen Volkskirche anzustreben. Jedoch ist vorzugsweise bei diesem Bestreben die Pflicht einzuschärfen, dass die Gesellschaft nur die lautersten Mittel anzuwenden, staatliche Beeinflussungen möglichst fernzuhalten und die Freiheit der Überzeugung, Gewissens-, Gedanken-, Glaubensfreiheit, sorgsam zu achten und zu schützen hat (§ 73, § 75 und 77, § 84).

Wenn man das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft bezw. Staat als ein theoretisches Problem behandelt, so führt dasselbe zum Teil auf sprachliche Erörterungen, z. B. die Fragen: ob das Landeskirchentum gegen die Idee der Kirche verstosse, oder ob (mit Rothe) dahin zu streben sei, dass die Kirche im Staate aufgehe. Die Abgrenzung der Begriffe Gesellschaft und religiöse Gemeinde, Staat und Kirche, Reich Gottes u. ä. ist in sehr verschiedener Weise versucht worden (vgl. Spez. Dogm. § 77). Andrerseits ist die Frage allerdings eine sachliche; beides ist — nach Möglichkeit — auseinanderzuhalten. Wiefern wird das ethische Interesse durch die verschiedenen historisch gegebenen Theorien berührt, insonderheit 1. die altkirchliche, wonach Kirche und weltlicher Staat sich wie Gottesreich und Satansreich verhalten (vgl. Hippolytus' Danielcommentar); 2. die mittelalterlich-katholische, wonach Kirche und Reich Gottes identisch und dem Staate übergeordnet sind; 3. die Hegel-Rothe'sche Theorie, welche jenes Verhältnis von Kirche und Staat umkehrt und den Gedanken einer Einssetzung von Reich Gottes und Staatsideal nahelegt? Oder könnte man die Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche nach den vier Schablonen:

Staat, Kirchenstaat, Staatskirche, Kirche — disponieren? Es liegt im Interesse unseres Humanitätsideals, dass 1. die Stellung des Staates zur Kirche begrifflich möglichst unterschieden werde von dem Verhältnis der Gesellschaft zur Kirche und dass 2. mit dem Zwecke religiöser Konsolidierung der Gesellschaft die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Schule nicht vermischt werde. Die Bestrebungen der Kirchengemeinschaften darf der Staat sei es begünstigen, sei es einzuschränken versuchen, indem ihm das Gebiet der Kirche stets relativ frei gegenübersteht und demgemäss das gegenseitige Verhältnis variabel ist. Nicht aber darf der Staat die Jugenderziehung als Mittel zur Durchführung seiner wechselnden Massnahmen benutzen. Die Schule hat ihren besonderen Zweck in der Erziehung zur Freiheit, somit auch in der Begründung der Freiheit dereinstiger religiöser und politischer Selbstentscheidung (§ 84—90).

Schleierm., Chr. Sitte, S. 241 ff. R. Rothe, Theol. Ethik II, § 422 ff. J. Köstlin, Staat, Recht und Kirche in der evangel. Ethik, ThStuK 1877. Jul. Stahl, Der Protestantismus als polit. Prinzip. Der christl. Staat, (2) 1858. A. Harless, Staat u. Kirche, 1870. Zeller, Staat und Kirche, 1874. Hinschius, Staat und Kirche, in Marquardsen's Handb. d. Völkerrechts, I, 1889. F. Fabri, Staat und Kirche, (2) 1872. P. Kleinert, Grundsätze evangelischer Kirchenverfassg. (Zur chr. Kultus- u. Kulturgesch. IV), 1889, 172 ff. F. A. Maercker, Die Willensfreiheit im Staatsverbande; zur Einf. in des Aristoteles „Rhetorik“ u. z. richtigen Würdigung d. geistl. Beredsamkeit, 1843. W. Beyschlag, Über echte und falsche Toleranz, 1888.

Ad. Schmidt, Gesch. der Denk- und Glaubensfreiheit in dem ersten Jahrh. der Kaiserherrschaft, 1847. Br. Brückner, Die Gemeinsch. der evangel. Landesk. im D. R. (Vortr. auf d. Berl. Okt.-Vers.) 1871. Bluntschli, Einwirkung der Nationalität auf die Relig. und die kirchl. Dinge (Ges. Schr. II, 1881). Parallele zwischen dem Jesuitenorden und dem Freimaurerorden (Gegenw. 1873, IV, 30—50). P. Leroux, Du christianisme et de ses origines démocratiques, 1848. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 401 ff. Luther, Von weltlicher Obrigkeit („denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann dringen“). L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885. Thom. Morus, Utopia 1516 (Religionsfreiheit und daneben Freireligion). Jean Bodin, VI livres de la république, 1577. Juris universi distributio. Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, ed. L. Noack, 1857. Moses Mendelsohn, Jerusalem

oder die Macht der Religion u. d. Judent. 1783. PFIZER, Gedanken über Recht, Staat und Kirche, Stuttg. 1842. TH. ZIEGLER, Kant und das Verhältniss von Kirche und Staat, (Gegenw. VII, 1875). A. LASSON, J. G. Fichte im Verh. zu Kirche und Staat, 1863. SCHENKEL, Das ursprüngl. Verh. der Kirche zum Staate auf d. Gebiet des evang. Protestantismus, Th St u K. 1850. H. THIERSCH, Vom christl. Staat, 1875. H. JACOBY, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche, Lpz. 1875. MICHELET, Le prêtre et la famille (Paris). E. RENAN, Le prêtre de Nemi, 1885. — G. PRYNNE (Puritaner, s. § 22), Fulcimentum gladii christianorum regum, principum, magistratuum, quo ipsorum haereticos, idololatras, schismaticos etc. puniendi ius contra eccl. anglicanae turbatores Donatistas et Anabaptistas vindicatur, 1649.

§ 41. Die verschiedenen Arten von besonderen gesellschaftlichen Kollektiveinheiten d. h. Interessenverbänden, in welche man die gesamte Gesellschaftsordnung zerlegen und gruppieren kann, namentlich: Familie, Freundschaft, freie Geselligkeit, künstlerischer und wissenschaftlicher Verein, wirtschaftliche Interessengenossenschaft, Berufsgenossenschaft, politische Körperschaft, religiöse Gemeinschaft — bilden in ihrer Vereinigung den Inbegriff aller organisierten Kulturbestrebungen, d. h. „Bau und Leben des sozialen Körpers" (Schäffle). Das vollkommene ethische Ideal eines solchen Inbegriffs aller wirtschaftlichen und gemütlichen, wissenschaftlischen und künstlerischen, politischen und religiösen Gemeinschaftsverbände nennen wir das „höchste Gut" (im ethischen, nicht im religiösen Sinne) oder — im Anschluss an die jüdisch-christliche Ausdrucksweise, wie sie durch Kant (und Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 78 f.) auf die Ethik angewendet worden, — das „Reich Gottes" (§ 124—127, § 137).

Auch wenn wir von der problematischen Unterscheidung zwischen dem Reichgottesideal und der wirklichen Gesellschaftsordnung absehen und unser Augenmerk lediglich auf den schon erreichten Bestand sittlicher Güter richten, wie sie in den wirklichen Organismen und Lebensordnungen der Gesellschaft vorliegen, so tritt uns innerhalb der letzteren an der Wechselwirkung der verschiedenen Organismen ein durchgreifender Antagonismus zu Tage. Einerseits eine expansive, das Volkstum überbrückende Richtung auf Sozialisierung aller Völker — z. B. mittels des internationalen Rechts, des Freihandels, des religiösen Universalismus, — andrerseits eine koncentrierende Richtung auf Einheit des

Volkstums, auf politische, wirtschaftliche und religiöse Abschliessung — z. B. mittels des Staatsrechts, der Zollpolitik, des Nationalkirchentums. Ein ähnlicher Gegensatz waltet selbst innerhalb besonderer Gesellschaftsgruppen, welche der nationalen und religiösen Abschliessung geneigt sind; daher der Streit über die Zweckmässigkeit des Innungswesens und anderer zünftlerischer Bestrebungen, die Meinungsverschiedenheit über episkopales, konsistoriales oder presbyteriales Kirchenregiment und dergl. Eine Lösung jener Gegensätze kann die Gesellschaft ohne Machtmittel nicht herbeiführen, so lange nicht der Standpunkt des Ideals erreicht ist, auf welchem durch vollkommene Sittlichkeit aller Gesellschaftsglieder eine friedliche Ausgleichung gewährleistet würde. Bis dahin wird im Kampfe der Meinungen stets das koncentrierende Bestreben, welchem abgesehen von mannigfachen Mächten des Volkstums, — der Heimats- und Vaterlandsliebe, der Sprache, der Sitte und Religion, vor allem der Sinn für vernünftige Ordnung in die Hände arbeitet, in der Regel den Sieg davontragen und die Oberhand behalten. Aus diesem vernünftigen Sinn für Ordnung und eine die Ordnung mächtig schirmende Autorität geht nun innerhalb der Gesellschaft derjenige Organismus hervor, welcher im Verbande der wirklichen Gesellschaft den höchsten Rang einnimmt: der Staat. Mag der Staat empirisch aus anderen Anfängen entstanden sein — diese Frage gehört nicht in die Ehik —: an dem vernünftigen Sinn für Ordnung und an der Einsicht in die Notwendigkeit, durch Autorität die Ordnung zu schützen, findet die Macht des Staates innerhalb der Gesellschaft dauernd ihren Halt. So lange die Gesellschaft nicht darauf rechnen kann, dass mittels der sittlichen Tugenden, namentlich der Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Beharrlichkeit die einander widerstrebenden Kräfte in ihrer Mitte freiwillig ausgeglichen werden, so lange bedarf sie eines Ausgleichsprozesses, der von der Macht getragen wird, — einer Verwaltung, welche von der Regierung eingesetzt wird, einer Berufsausübung, welche auf amtlicher Bestallung ruht, einer Polizei und Justiz, welche als Organe der Gewalt nach innen, einer Wehrkraft, welche als Organ der Gewalt nach aussen wirksam ist, — endlich einer Schul- und Prüfungsordnung, welche die Erziehung des heranwachsenden Geschlechts und ihre Vorbereitung auf den künftigen Beruf in Einklang setzt mit den Interessen der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt. Indem nun aber dem Staate eine so umfassende und tiefeingreifende Wirksamkeit innerhalb der Gesellschaft zukommt, dass dieses „innerhalb“ sachlich und sprachlich mit einem

„neben“ oder gar mit einem „über“ vertauscht werden könnte, so verschiebt sich unwillkürlich der Begriff der Gesellschaft und die Idee ihres Verhältnisses zum Staate: und damit ist der Punkt erreicht, wo das Grundproblem der Gesellschaftslehre übergeht in ein sprachliches Problem. Die Geschichte des Begriffes Gesellschaft ist belehrend für den engen Zusammenhang dieser sprachlichen mit der § 34 erörterten sachlichen Frage. Wie ähnlich sind z. B. der sprachlichen Ausprägung nach die Äusserungen von Lasson und Tönnies über das Wesen der Gesellschaft, obwohl sonst die beiderseitige Beurteilung des öffentlichen Lebens sehr differiert. Beide gehen aus von der seit vierzig Jahren herrschenden Gesellschaftsterminologie, wonach in recht problematischer Weise auf der einen Seite das rein private Interesse vereinzelter Menschengruppen kombiniert wird mit dem Begriffe der Gesellschaft, das Gemeinschaftsinteresse auf der anderen Seite hergeleitet wird aus dem unabsichtlichen natürlichen Streben nach einem Zusammenleben, welches die individuelle Existenz stütze und bereichere. Aber nach Lasson sind die Interessen der Gemeinschaft die öffentlichen Interessen, der Staat somit die vollendete Form und Organisation der Gemeinschaft, nach Tönnies ist die Öffentlichkeit das Charakteristikum der Gesellschaft und der Staat somit als der allgemeine und öffentliche gesellschaftliche Verein im Wesentlichen mit der Gesellschaft identisch. Auf der einen Seite also bilden Staat und Gesellschaft den grössten Gegensatz; auf der andern sind beide dasselbe: weshalb hält man bei solcher Meinungsverschiedenheit noch an der üblichen Terminologie fest, da doch offenbar ein Anlass zu Begriffsverschiebungen vorliegt, wenn beiderseits das bewusste private Interesse der isolierten Gruppen dem gesellschaftlichen Leben zugewiesen wird, während wiederum das natürliche und unbewusste Selbsterhaltungsstreben als Wesen und Wurzel der Gemeinschaftsinteressen gilt; weshalb will derjenige Sozialtheoretiker, welcher dem öffentlichen Leben abgeneigt in der patriarchalischen Gemeinschaft das Ideal sieht, bei jener Begriffsordnung verharren, welche Gesellschaft und Privatinteresse kombiniert, um dann diese unnatürliche Verbindung durch die Abstraktion eines bloss gedachten öffentlichen Sozialwillens zu überbrücken? Und weshalb will derjenige Sozialtheoretiker, welcher im Staate als der vollendeten Gemeinschaftsorganisation das Ideal, in den privaten und freien Interessengruppen nur dessen unerlässliche Bedingung, nämlich eine decentralisierende Gegenwirkung würdigt, — den Begriff der „bürgerlichen“ Gesellschaft von dem Begriffe des Staates, der *res publica*, ferngehalten wissen?

Etwa weil der letztere mit der Hegelschen Verherrlichung der Staatsidee auch dem Antagonismus gegen die decentralisierenden Bestrebungen Rechnung tragen müsste? Das läge weder im Sinne des Hegelschen noch des Lassonschen Staatsideals; vielmehr wäre mit dem beiderseitigen Ideal eine innere Solidarität zwischen den Begriffen „bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“ gar wohl vereinbar. Vielmehr giebt die obenerwähnte sprachliche Formulierung der soziologischen Problemstellung, wie sie seit Jahrzehnten üblich ist, den Schlüssel zur Aufklärung über die auffallende Erscheinung, dass Vertreter entgegengesetzter Grundanschauungen sich gerade in denjenigen Punkten, wo sie am meisten auseinandergehen, derselben Definitionen bedienen, in denjenigen dagegen, wo sie harmonieren könnten (Verhältnis von Staat und Gesellschaft) völlig entgegengesetzt urteilen. Die Idee des Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft hat geschichtlich zur Klärung über die sozialen Probleme beigetragen, wirkt aber verwirrend, sobald sie in ihrer bestimmten überlieferten Sprachform auf neue Systeme aufgetragen und neuen Gedankenkreisen aufgezwängt wird; daher bei dem einen die unnatürliche Scheidung, bei dem andern die unnatürliche Verquickung von Gesellschaft und Staat. In diesem Sinne urteilt Gustav Cohn, Syst. d. Nationalökonomie, § 54, dass zwar „in der Kette der Instanzen, an welche sich das ‚Sollen‘ des ökonomischen und alles gesellschaftlichen Lebens wendet, der Staat die vornehmste von allen, obwohl keineswegs die einzige“ sei, dass aber zu einer Unterscheidung zwischen „Gesellschaftswissenschaften“ und „Staatswissenschaften“ kein genügender Grund mehr vorliege. Man könnte immerhin einen neuen Gegensatz konstruieren zwischen „Staatsgesellschaft“ und „bürgerlicher Gesellschaft“, — aber auf die Gefahr hin, dass auf diese Weise der Begriff des „Staatsbürgers“ sprachlich neutralisiert und entwertet würde. Man könnte ferner, um dem Ideal der Gesellschaft seine übergreifende Würde zu wahren, lediglich den Inbegriff der koncentrierenden Organismen innerhalb der nationalen Gesellschaft „Staat“ nennen; man könnte wiederum den Begriff der Gesellschaft herabdrücken, indem man derselben hauptsächlich das internationale Gebiet, etwa die wirtschaftliche Gesamtorganisation aller Völker durch Handel und Verkehr, zuwiese, während dem Staate alle nationalen und die Mehrzahl der idealen Interessen zufielen; man könnte endlich beide völlig identifizieren oder auch beide für ungeeignet oder entbehrlich erklären, indem man — freilich ohne Einsicht in die Bedeutung der Sprache für die Urteilsbildung — die sachlichen Fragen unabhängig von diesen oder synonymen

Wortbildungen beantworten zu können vermeinte. Bevor man aber mit Erfolg versuchen will das problematische Verhältnis von Staat und Gesellschaft und die beiderseitige Bedeutung für die Entwickelung des sittlichen Lebens mit endgültiger Genauigkeit festzustellen, hätte man zunächst das Wesen und die Erscheinungsformen des Staats in relativer Unabhängigkeit von dem Begriffe der Gesellschaft zu untersuchen (§ 42 ff). Erst im Zusammenhange mit der Idee des Staates kann auch der Begriff der Gesellschaft erschöpfend zur Darstellung kommen. Als Begründer des Begriffes „Gesellschaft“ in seiner noch heute vorwiegenden staatswissenschaftlichen Anwendung pflegt Lorenz von Stein genannt zu werden. Die Bedeutung der „Gesellschaft“ für die moderne germanisch-europäische Staatenbildung behandelt eingehend O. Gierke in seinem Werke über das Genossenschaftsrecht.

L. v. Stein, Gsch. d. soz. Bewegung in Frankreich, 1850, Einleitung: Der Begriff der Gesellschaft, S. I—CXII. R. v. Mohl, Gsch. u. Litt. d. Staatswissensch. I, 72 ff. Lasson, Rechtsphilos. 1889, § 19. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 4 Bde. Marlo, Untersuchungen über das System der Arbeit oder System der Weltökonomie. 4 Bde. Ferd. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft; Abhandl. des Kommunismus u. Sozialismus als empirischer Kulturformen, 1887. Einen Auszug daraus giebt Aug. Baltzer, 1890 (Mayer und Müller). Paulsen, System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, IV, 3, 2 (1. Aufl. S. 855 ff; 2. Aufl. 1891). R. Gneist, Selfgovernment, Communalverf. u. Verwaltungsgerichte, (3) 1871, 879 ff. O. Gierke, Genossenschaftsrecht, 3 Bde 1868 ff.

---

3. Der Staat.

§ 42. Der Staat ist die rechtlich begründete Organisation eines sesshaften Volkes, welche geeignet ist den einzelnen Gliedern des Volksganzen eine möglichst freie Lebensbewegung von möglichster Dauer und Gleichmässigkeit zu gewährleisten. Um diese Aufgabe zu erfüllen, muss der staatliche Organismus getragen sein von einer über die Kräfte aller Einzelnen und ihrer gesonderten Vereinigungen hinausgreifenden Macht. Freiheit und Macht sind die Grundsäulen eines geordneten Staatswesens; die Macht als Mittel, die Freiheit als Zweck. Das Ergebnis ihres Zusammenwirkens ist die staatliche Ordnung. Die einzige Macht, welcher auch der Staat sich unterwerfen muss, ist das Sittengesetz.

Das Sittengesetz, wie es im Gewissen sich kund giebt, ist die vollkommenste Einheit von Freiheit und Macht, indem es einerseits aus der freien Selbstbestimmung der Vernunft hervorgehend gedacht wird, andrerseits als die wirksamste innere Macht über den menschlichen Willen sich erweist. Die Stimme des Gewissens quillt aus der absoluten Freiheit und ist eben deshalb so mächtig, dass sogar der Befehl der Staatsgewalt vor ihr verstummen muss, falls die staatliche Machtvollkommenheit sich in Widerspruch setzt mit dem Sittengesetz. Nur dieses — als intelligible Grösse — vertritt die absolute Gerechtigkeit; aber den vollkommensten realen Ausdruck derselben soll das Staatsgesetz darstellen, welches als Inbegriff der positiven Rechte den jeweilig möglichen und relativ vollkommenen Hort und Schutz der allgemeinen Freiheit bildet, der aber stets geschichtlich bedingt und darum veränderlich ist. Das von der Macht getragene und geschützte Staatsgesetz ist der Schiedsrichter und Regulator zwischen den Ansprüchen, welche die individuelle Freiheit der einzelnen Staatsbürger stellen darf, und den Bedingungen, welche von seiten der Gesamtheit zur Aufrechterhaltung ihrer unveräusserlichen Macht gefordert werden müssen und unter denen allein dem Einzelnen die wünschenswerte Freiheit gewährleistet werden kann. Das Recht als die konkrete, irdische Gerechtigkeit bildet also das wesentliche und einheitliche Attribut des Staates, indem es bürgerliche Freiheit und Macht ebenso in sich vereinigt und ausgleicht, wie die absolute Gerechtigkeit die ideale Einheit der absoluten Freiheit und Macht ist. Die hier gewählte Begriffsordnung: Recht, Freiheit, Macht ist nicht die einzig mögliche; die Auffassung vom Verhältnis zwischen Freiheit und Macht variiert je nach dem politischen Ideal. Nach Montesquieu liegt der Despotie die Furcht, der Aristokratie die Mässigung, der Monarchie die Ehre, der Republik die Tugend als Prinzip zu Grunde. Auch das Verhältnis von Eigenwillen und Gemeinwillen lässt eine mannigfache Auffassung zu (vgl. § 129). Nach Herder sind Wahrheit und Gerechtigkeit die Grundvesten des Staates. Im Wesen des Staates liegt die Unabhängigkeit von zufälligen Strömungen der „öffentlichen Meinung“. Auch in dieser äussert sich ein Gemeinwille, aber nicht der rechtlich begründete, sondern ein vorübergehenden politischen Meinungen der Gesellschaft entsprechender, oft künstlich gemachter und fingierter Gemeinwille. Der Staat ist nicht „sozialer Kontrakt“, der beliebig aufgelöst werden dürfte, wenn die Mehrheit der machthabenden Personen es will, sondern er soll selbst als „Person“ im juristischen Sinne aufgefasst werden und aus moralischen Gründen auch den

Schwächeren Schutz gewähren. Die entgegengesetzte Auffassung vertritt innerhalb der Entwickelung der neueren Rechtsanschauungen zuerst Bellarmin, dann H. Grotius und besonders Rousseau, der geistige Vater der in der französischen Revolution zum Ausdruck gekommenen Idee von der Souveränetät des Volkes (s. § 51; vgl. § 43). Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft ist fliessend. Dem volkstümlichen Sprachgebrauch — nach § 34 nicht immer dem wissenschaftlichen — am meisten entsprechend und für eine schärfere Klassifizierung zweckmässig ist jene Begriffsbestimmung, wonach die Gesellschaft das Kollektivum einer zusammenhängenden Mehrheit von civilisierten Personen bedeutet, ohne dass über Art und Grad der Zusammengehörigkeit oder des Gemeinschaftslebens etwas Bestimmteres ausgesagt würde. Der Staat dagegen ist eine durch besondere bürgerliche Rechtsordnungen verbundene Gesamtheit von Personen, welche über die Mittel zu ihrem Selbstschutze verfügt und deshalb keiner anderen irdischen Gewalt ausser jenen eigenen Rechtsordnungen verantwortlich ist, deren Mitglieder aber keineswegs, nicht einmal zum grösseren Teil, als kultiviert zu gelten brauchen. So umfasste das römische Staatswesen, so gegenwärtig z. B. die Republik Brasilien eine überwiegende Mehrzahl von nichtcivilisierten Personen, welche nur im uneigentlichen Sinne Mitglieder der Kulturgesellschaft zu nennen sind. Als Mitglieder der Gesellschaft im modernen Staate würden diejenigen nicht gelten, welche trotz ihrer Naturalisierung eine isolierte Stellung gegenüber dem nationalen Leben, seiner Sprache und Sitte einnehmen (wie z. B. die Chinesen in den Vereinigten Staaten). Andrerseits greift der Begriff Gesellschaft weit über die Grenzen des Einzelstaates hinaus und kann auf die Gesamtheit aller Glieder der Kulturmenschheit ausgedehnt werden. Innerhalb der Kulturwelt tritt der Einzelne sowohl in den Staat wie in die Gesellschaft schon mit der Geburt ein: aber in diese als allen gleichberechtigtes Mitglied, auf eigene Verantwortung zu freier Mitwirkung hingewiesen, — in jenen mit der Aufgabe, die Gleichberechtigung durch Beobachtung aller Rechtsordnungen zu erwerben. Die Gesellschaft repräsentiert mehr die Idee der individuellen Freiheit innerhalb des Staates, sowie der internationalen Freiheit; insofern ruht in ihr die Möglichkeit einer Umgestaltung des einzelnen Staatswesens, und ihr Dasein ist Quelle und Symptom für die Veränderlichkeit des letzteren. Der Staat repräsentiert mehr die konservative Idee der Macht, als Bedingung geschlossener gemeinnütziger Organismen und als Hort und Hüterin auch der freieren Vereinigungen oder Genossenschaften, welche man ebenfalls als „Gesellschaften" im engeren

Sinne bezeichnet. So ist nach v. Ihering: die „Gesellschaft“ das „Leben für und durch andere“. L. H. Schmidt: der Staat ist die Gesellschaft, welche sich nicht auf irgend welche besonderen Zwecke richtet, sondern „alle aus dem Zusammenleben der Menschen entspringenden Verhältnisse umfasst.“ Der Staat ist also die Gesellschaft κατ' ἐξοχήν. Die Staatsgesellschaft „die notwendige Form für das Zusammenleben der Menschen.“ Gegensatz: die bürgerliche Gesellschaft; der Staat ist die Behörde für diese. Die grundlegenden Organismen innerhalb eines geordneten Staatswesens können entweder als Pflichtensphären, durch welche der Bestand der staatlichen Gesamtexistenz verbürgt wird, — oder (im Sinne Schleiermachers) als ethische Güter, in denen der Wert des staatlichen Gesamtorganismus krystallisiert, aufgefasst werden. Demgemäss ist eine mannigfaltige Einteilung möglich. Als die vom rein sittlichen Standpunkte bedeutsamsten Organismen kommen in Betracht: die Regierung als Obrigkeit und Verwaltung; Polizei und Justiz; Militär und Schule. Innerhalb der Aufgaben, welche der staatlichen Verwaltung von seiten der gesellschaftlichen Interessen gestellt werden, treten besonders hervor: der Schutz der Handels- und Industriebestrebungen und der Schutz der Kultusgemeinschaften. Über das Problem des Staats- und Landeskirchentums s. § 40.

Klöppel, Staat und Gesellschaft, 1887. (Ursprüngliche und bleibende Aufgabe des Staates der Schutz der schwächeren Faktoren der Gesellschaft wider die Übermacht der stärkeren, und zwar mittels des Rechts). Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft, (8) 1885. Schäffle, (s. § 41) IV, Encykl. d. Staatslehre. Lor. v. Stein, (s. § 41). R. v. Mohl, Gsch. u. Litt. d. Staatswissenschaften (bes.: Gesch. d. philos. Staatsrechts). J. H. Fichte, II, 2: Die Gesellschaftswissenschaft, § 134—142. J. Stahl, Rechtsphilos. II, 2, 86 ff. (Staatsgewalt); 112 ff. (Staatsämter). Lasson, Rechtsphilosophie, 1882, § 29, 283 ff.

Schömann, Gr. Altert. I, 107. Aristot., Polit. VI, 1–11. Herder, Adrastea, I, 1. G. Meyer, Organis. d. Verwaltungsbehörden (Schönberg's Handb. d. pol. Ök. III). A. Ritschl, Rektoratsrede bei der Göttinger Jubelfeier, 1888. Engländer, Abolition of state, 1879 (die Proudhonschen Ideen). — H. Steffens, Anthropologie, 1822. — v. Treitschke, Fichte u. die nationale Idee, 1862. Jellinek, Gesetz u. Verordnung, 1887 (Begriff der Persönlichkeit des Staates; die Selbstbehauptung des Staates als identisch mit der Förderung der Volksgemeinschaft). Ludw. Heinr. Schmidt, Rep. d. Rechtsphilosophie (Natur-

recht), 1884, Anhang, S. 129 ff. 139. — Über die „öffentl. Meinung“ s. § 50.

§ 43. Gegenüber der centralisierenden, autoritativen Aufgabe des Staates und den aus der Anerkennung ihrer Notwendigkeit erwachsenden staatsbürgerlichen Pflichten ist die möglichst selbständige Verwaltung der Gemeinden, als kommunale Erweiterung der individuellen Freiheit, sowie überhaupt die Selbständigkeit der kleineren „Gesellschaftsverbände“, ein für die Ausbildung sittlicher Tugenden unentbehrliches Gut. Vgl. Gneist, § 41.

Gleichwohl unterliegen die sozialen Freiheiten (z. B. Press-, Versammlungs-, Gewerbefreiheit, Wohnungsfreiheit und Freizügigkeit) von Rechts wegen der Aufsicht und Kontrolle des Staates, dessen Organe darüber zu wachen haben, dass Angriffe auf die sittliche Gesamtordnung abgewehrt werden und grundstürzenden, insonderheit grundsätzlich unmoralischen Tendenzen der Boden entzogen werde. Die Hauptgebiete, von denen eine positive moralische Einwirkung des Staates auf die Gesellschaft ausgehen soll, sind Schule, Militär, Regierung und gesetzgebende Körperschaft; daneben wirken mehr negativ: Polizei und Justiz. — Bedingungen für die Erwerbung des Unterstützungswohnsitzes. Das „Schollenrecht“ *(glebae ascriptio)* und das moderne *homestad-law*. Die russischen *tschinownik*. Nutzen der Verbrecherverzeichnisse. Wanderbücher und Gesindebücher. — Da weder der Begriff des Sittlichen und die Grenze der Unmoralität noch die Gradschätzung der sittlichen Gefahren allgemeingültig geregelt werden kann, so werden auch die Kompetenzstreitigkeiten bezüglich der staatlichen Machtbefugnis über die Existenzbedingungen des Einzelnen niemals gemeingültig zum Austrag kommen. Ein bleibendes Hindernis für diese Ausgleichung ist das Wechseln des Sittlichkeitsideals und seine Abhängigkeit von dem ebenfalls variabeln Sprachgebrauch (s. § 51).

Schömann, Griech. Alterth., 1861, I, 109. 119. W. Arnold, Kultur- und Rechtsleben, 1865. Martensen, Christl. Ethik I, 560 ff. (Autorität und Freiheit in der Gemeinschaftsentwickelung). J. H. Fichte, Syst. d. Sittenlehre II, 2, § 131—33. Henr. George, Soziale Probleme der Gegenwart, (d) 1885. F. Bitzer, Das Recht auf Armenunterstützung und die Freizügigkeit, Stuttg. 1863. Felix Dahn, Die Vernunft im Recht, Stud. zur Rechtsphilos. 1879. Baudissin, Soziale Fragen der Gegenwart, 1883, S. 17. 27. 49. Rocholl, Dunkle Bilder aus dem Wanderleben, 1885 (gegen das Vagantenthum und die Heimatlosigkeit).

§ 44. Der Schule fällt die Aufgabe zu, alle künftigen Mitglieder des staatsbürgerlichen Gemeinwesens zur Tüchtigkeit für diese Mitgliedschaft heranzubilden. Die Bildung der Jugend durch die Schule setzt einerseits die erziehliche Thätigkeit der Familie fort und dient andrerseits als Vorbereitung für den späteren praktischen Beruf. Diesen beiden Gesichtspunkten entsprechen die beiden Brennpunkte der Schulbildung: die Erziehung zur moralischen Tüchtigkeit und die Ausbildung der intellektuellen und technischen Fähigkeiten. Dass beide Zwecke nicht isoliert, sondern eng mit einander verknüpft werden, ist wiederum eine sittliche Forderung. Sittlich ist jede Berufsarbeit, sofern sie als Bethätigung des zwecksetzenden Willens die individuellen Kräfte in den Dienst der Gesamtheit stellt. Und umgekehrt: der Charakter wird nur dann sittlich gebildet, wenn dem Willen eine Richtung auf selbstbewusste Mitarbeit an gemeinnützigen Aufgaben, d. h. auf Erfüllung der Berufspflichten, anerzogen wird. Darum soll Erziehung zur Selbstthätigkeit für die Zwecke der Gesamtheit der Leitstern aller Schulbildung sein.

Der innere Zusammenhang zwischen intellektuell-technischer Bildung und moralischer Charakterbildung kommt zum Ausdruck in den spezifischen Erziehungsbegriffen: Fleiss, Aufmerksamkeit, Ordnungsliebe, Pünktlichkeit, Übung, Hingabe, Zucht. Wiefern darf schlechtes Betragen Versetzung und Reifezeugnis in Frage stellen? *Qui proficit in litteris et deficit in moribus, plus deficit quam proficit.* Der moralische Zweck begründet mehr den universalen Charakter der Schule, bildet also das gemeinsame Element aller Erziehungsanstalten. Das Ziel der Vorbereitung auf den praktischen Lebensberuf begründet mehr den Unterschied der einzelnen Arten von Lehranstalten (Volksschule, Bürgerschule, Gymnasium, Gewerbeschule, Hochschule, Universität). Verschiedene Anwendung des Begriffs „Mittelschule". Je mehr der berufliche Zweck in den Vordergrund tritt und die moralische Vorbildung als abgeschlossen gelten darf, desto mehr wird die Erziehungsanstalt zur Fachschule. Sofern aber die Ausbildung intellektueller und technischer Fertigkeiten in der Regel durch häusliche Voraussetzungen, Standesgewohnheiten, Vermögensumstände bedingt ist, wird schon auf den unteren Stufen der Schulbildung eine Differenziierung nach dem Fachinteresse nicht vermieden werden können: sogar der Unterschied zwischen Volksschule und Vorschule zur höheren Schulbildung lässt sich schwerlich beseitigen. Der massgebende Gesichtspunkt für diese

Differenziierung darf aber nur in der Rücksicht auf die gesonderten späteren Berufsarten gesucht werden; diejenige intellektuelle Schulung, welche zur moralischen Charakterbildung, zur allgemeinen Tüchtigkeit für die Mitgliedschaft im staatsbürgerlichen Gemeinwesen erzieht, muss in allen Anstalten dieselbe sein. Sonst würde das Standesinteresse über die Humanitätspflicht gestellt. Und auch in Bezug auf die intellektuell-technische Fortbildung soll dem reifen Zögling der Volksschule die Möglichkeit gewährt werden, einen höheren Bildungsgrad, welcher den Leistungen der sonstigen höheren Lehranstalten parallel geht, sich anzueignen (Fortbildungsschulen). — Das Problem der Einheitsschule (Haupt- oder Normalschule) und demgegenüber das Problem einer Milderung der Ungleichheiten in der Schulbildung durch Lyceen nach Art der bisherigen Realgymnasien und der Kadettenanstalten. Das Missliche einer zu vielfachen Differenziierung, sowie einer Verschmelzung z. B. der beiden Arten von Gymnasien. Grössere Betonung der Fachbildung in den höheren Lehranstalten wünschenswert. [Die Vorschläge paritätischer Gabelungen in den oberen oder schon den mittleren Klassen des „Einheitsgymnasiums" z. B. bezüglich des Griechischen und Englischen.] Moralische Bedeutung des nationalsprachlichen Unterrichts, des mathematisch-naturwissenschaftlichen, des Unterrichts in der altklassischen Litteratur. Der Anteil der Universität an der Vorbildung für das öffentliche Leben. Unterschied der weiblichen von der männlichen Erziehung; in jener mehr Schonung der Familiengewohnheiten und Berücksichtigung der Ständeunterschiede. Würde die Einführung eines obligatorischen Unterrichts in der allgemeinen und speziellen Berufslehre, womöglich im Zusammenhange mit philosophischer Propädeutik, dem Jüngling die Wahl des Lebensberufes erleichtern oder wenigstens zur Selbständigkeit in Bezug auf dieselbe anleiten? Gegen den Vorschlag, nach Art des französischen Nationalkatechismus schon in der Volksschule eine Grundlegung der Rechts- und Volkswirtschaftslehre anzueignen, wird der Einwurf erhoben, dass solcher Unterricht zur Zersplitterung der Kräfte und zu oberflächlicher Halbbildung führen würde. Ob mit Recht? Auch eine allgemeine Berufslehre, welche auf die Bedeutung des Einzelnen für die Gesamtheit — entsprechend dem reciproken Verhältnisse zwischen Staat und Individuum — hinwiese, erscheint alsdann als gesondertes Unterrichtsfach unzweckmässig. Auch sie möchte an Interesse und Fassungskraft der Schüler verfrühte Ansprüche stellen. Wohl aber ist ernstlicher Erwägung wert, ob nicht etwa in dem letzten Semester vor Absolvierung der Schule eine spezielle Berufslehre

vorzutragen sei, durch welche jeder Schüler wenigstens aufmerksam gemacht würde auf die vorhandenen Berufsarten, da über deren Eigenart und ökonomische Bedingungen das Elternhaus oft nicht in hinreichendem Masse zu orientieren vermag. Dass hier ein wichtiges Problem vorliegt, erhellt aus dem Anwachsen der bezüglichen Litteratur in neuester Zeit. Leider sind in den betreffenden Lehrbüchern die Beurteilungen der einzelnen Berufe weder statistisch vollständig noch sachlich gerecht. Eine vergleichende Beurteilung der verschiedenen Berufe ist allerdings schwer und setzt Erfahrungen voraus, die kein Einzelner durch eigenes Erlebnis beherrschen kann. Es wird aber kaum zwei heterogene Berufsarten geben, die nicht irgend einmal durch eine und dieselbe Person successive vertreten und erprobt worden wären. Der Staat sollte durch Preisausschreiben solche Kräfte zur Mitarbeit an dem Werke einer wahrhaft gerechten Berufsstatistik anlocken, damit die Grundlage geschaffen würde zu einer sachlich vollkommenen Berufslehre, welche einerseits das Werk der Erziehung krönen soll, andererseits für die Lösung der sozialen Frage eine unentbehrliche Voraussetzung sein würde. — Bedingungen für die Vervollkommnung des Schulwesens: Hebung des Lehrerstandes (ökonomisch und gesellschaftlich); Ergänzung der theoretischen durch praktische Vorbildung der Lehrkräfte, d. h. nicht bloss durch theoretische Aneignung praktischer Erfahrungen anderer, sondern durch rechtzeitige Gelegenheit zu thätiger Teilnahme am Unterrichten, wodurch zugleich eine Teilung der überfüllten Klassen und eine Entlastung der angestellten Lehrer herbeigeführt würde: beide Forderungen liegen im Interesse der pädagogischen Gesamtaufgabe. Öffentlichkeit des Unterrichts, soweit dieselbe nicht durch den erziehlichen Zweck widerraten wird. Förderung der Schulhygiene; insonderheit die Sorge für gesunde, helle, saubere, architektonisch tadellose und ansprechende Schulräume, vor allem für öftere und gründlichere Reinigung derselben vom Schulstaube, wobei die verschiedene Witterung nicht unberücksichtigt bleiben dürfte. (Erlass des pr. Unterrichtsminist. v. J. 1889.) Da der Erzieherberuf einerseits wohl der schwerste ist, andererseits sicherlich der idealsten Aufgabe — der Kunst menschlichen Geist und Willen zu bilden — dient, so stellt er an moralische Kraft und technische Virtuosität die höchsten Ansprüche. Trotzdem soll der Lehrer den Lohn seiner Arbeit hauptsächlich in seiner Berufsthätigkeit selbst sehen; danach sind Platon's und Fichte's Ideen über die staatliche Bevorzugung des Lehrerstandes zu beurteilen.

Paulsen, Gsch. d. gelehrten Unterrichts, 1885, 745 ff. Heppe, Gsch.

d. d. Volksschulwesens. W. SCHRADER, Die Verfassung der höheren Schulen, (2) 1881. Erziehungs- und Unterrichtslehre für Gymnasien und Realsch. (3) 1876. C. DILLMANN, Das Realgymnasium, Stuttg. 1884. Die Volksbildung nach den Forderungen des Realismus, 1862. PAULSEN, Das Realgymnasium, 1889. SCHMEDING, Die klass. Bildung in der Gegenw., 1835. v. EYNERN, Obligator. u. fakult. Fortbildungsschule, (Gegenw. 1874, 291). R. SEIDEL, D. Arbeitsunterricht eine pädag. u. soz. Notw. 1885. SÖHNS, Schule, Beamte, Handwerk, (Gegenw. 1885). — A. v. FRAGSTEIN, Was soll der Junge werden? Gekr. Pr. sehr. 1884. E. RUDOLPH, Die Berufswahl unserer Söhne mit besonderer Berücks. d. gewerbl. Berufsarten, 1884. F. S. WARNECK, Die Notwendigk. einer sozialpolitischen Propädeutik, 1882. — SCHLEIERMACHER, Über Universitäten in deutschem Sinne, 1809. J. GRIMM, Schule, Universität, Akademie, (Kl. Schr. 1874). ERDMANN, Über einige der vorgeschl. Universitätsreformen, 1848. P. KLEINERT, Vom Anteil der Universitäten an der Vorbildung für's öffentl. Leben, 1885.

SCHÖMANN, Griech. Altert. I, 111 ff. 575 ff. K. v. RAUMER, Gesch. d. Pädag. III, 1. GOETHE, Wilh. Meister's Wanderj. II, 1 u. 2. SCHLEIERM., Erziehungslehre, (hrsg. v. Platz 1849). Chr. Sitte, S. 388 ff. Über d. Beruf des Staates zur Erziehung, 1817 (Ww. III, 227 ff). A. BAIN, Erziehung als Wissenschaft, d. 1880. WIESE, D. höh. Schulwesen in Preussen, 1864 ff. PALMER, Ev. Pädag., (3) 1862. LUTHARDT, Die sittl. Würdigung des Berufs in ihrer geschichtl. Entwickelung, ZfkW ukL 1880, 593. O. JÄGER, Aus d. Praxis; ein pädag. Testament 1883. KREYENBERG, Die neue Erziehung (N. u. S. 59). W. v. GIESEBRECHT, Unsere Gymnasien; pädag. Briefe (ebendas. 71) Über Ludwig Giesebrecht als Dichter, Gel. u. Schulmann: FR. KERN, 1875. — Der französische Nationalkatechismus für die Jugend: FRANCK d'ARVERT, Institution nationale, 1889 (*„Que la morale est faite pour les honnêtes gens“* (§ 16). *De la nature du devoir La liberté. L'état civil La vie intérieure La conduite. La fraternité).*

§ 45. Die Schule soll neben dem Lehrzweck nicht die erziehlichen Zwecke, neben der geistigen Bildung nicht die leibliche Übung vernachlässigen.

Einführung einer Gesundheitslehre in den Schulunterricht forderte schon Hufeland. Die Sorge für die Ausbildung des heranwachsenden Geschlechts zu charaktervollen Persönlichkeiten ist zunächst eine Sozialpflicht und Gewissenspflicht der Eltern, sodann eine Berufs-

pflicht für den Staat, für die Schulbehörde und den Lehrerstand; endlich für den reifenden Schüler und Lehrling eine Selbstpflicht, welche wiederum je länger je mehr den Charakter der sozialen Berufspflicht annimmt, und zwar insonderheit für den als Maturus anerkannten freien Bürger der Hochschule. Denn abgesehen vom Offizierstande stellt die akademische Jugend — nicht bloss die Philosophen und Theologen — das Hauptkontingent für die spätere Leitung und Hütung der nationalen Erziehung. In der sozialen Wechselwirkung der Klassen, mittels deren die gute Sitte und das höhere Wissen auch in die unteren Schichten des Volkslebens verpflanzt werden soll, spielt der akademische Bürger die Hauptrolle. In dieser Aufgabe liegt auch die Begründung für den spezifischen Wert des studentischen Vereins- und Korporationswesens. So viel Triftiges auch gesagt worden ist über die Gefahren und die Mängel, die dem akademischen Genossenschaftswesen anhaften, so muss doch anerkannt werden, dass die Entwickelung, die dasselbe auf deutschen Universitäten genommen, schon durch ihre individualisierende Vielseitigkeit als eine treffliche Ergänzung zur Berufsbildung, eine Art sozialer Berufsschule sich erwiesen hat. Ein Krebsschaden in den herrschenden Gewohnheiten des akademischen Gemeinschaftslebens ist der Mangel an richtigem Masshalten, namentlich im Zechgelage (vgl. § 10) und im Kartenspiel, welches letztere zwar den Verstand schärft, aber leicht zur Leidenschaft, wenigstens zum Hange wird und auch abgesehen davon oft so unausgesetzt betrieben wird, dass es die Phantasie lähmt, das Gemüth verödet und den Geist tötet. Den geeigneten Ersatz für diese Ausartungen des Spiel- und Geselligkeitstriebes bildet das Turnen, Schwimmen, Rudern; die Tanzkunst, Reitkunst, Fechtkunst; im Winter der Eislauf (§ 30). In den athletischen Künsten findet neben der physiologischen auch eine erziehliche charakterstärkende Wirkung — und mit der Pflege der Geselligkeit zugleich eine Realisierung der Idee des Spiels statt. Da die Verwertung der Mussestunden für die Gesamtbildung des Studierenden fast ebenso wichtig ist wie die Ausnutzung der Arbeitsstunden, so ist die Ausübung derjenigen Spiele, welche (wie z. B. das Billardspiel) abgesehen von der Körper- und Verstandesübung und der geselligen Unterhaltung sittliche Wahrheiten vergegenwärtigen (dass Glück und Charakter, Zufall und Fleiss, Segen des Himmels und menschliches Thun zusammenwirken müssen, um Erfolge zu erzielen; oder dass „wer da hat, dem wird gegeben“ u. Ä.), nicht ohne bildenden Wert. Auch auf den studentischen „Comment“ trifft dies zu. Der heilsame Einfluss eines organisierten geselligen

Verkehrs, der nicht bloss wissenschaftlichen Zwecken gewidmet war, macht sich vielfach im späteren Berufsleben geltend. Nur vereinzelte Korporationen, deren plutokratische Lebensbedingungen undeutschen Realismus oder rückläufigen Feudalismus verraten und unfruchtbaren Renommiergeist nähren, erweisen sich der öffentlichen Achtung nicht wert, die diesen Einrichtungen im Allgemeinen gezollt wird.

Lorinser, Zum Schutze der Gesundheit in den Schulen, Oppeln 1836. Hasemann, D. Überbürdung der Schüler in den höheren Lehranstalten Deutschlands in Bez. auf d. Wehrhaftigkeit d. deutschen Volkes, (2) 1884. Th. Bach, Wanderungen, Turnfahrten u. Schülerreisen, I, (2) 1885. Eulenburg und Bach, Schulgesundheitslehre, 1891. Toselowsky, Schul-Hygiene, aus d. Verhh. des medizin.-pädag.-Vereins, (Elw. Staude).

F. L. Jahn, D. Beförderung des Patriotismus im preuss. Reiche, 1800, (Ww. I, 1884, hrsg. v. Euler). Hufeland, Makrobiotik, (Vorrede: „Es ist eine unverzeihliche Vernachlässigung, dass man noch immer bei der Bildung der Jugend die Belehrung über ihr physisches Wohl vergisst. Die Jugend ist der wahre Zeitpunkt, um Lebensfeinde und Lebensfreunde kennen zu lernen, Lebensdauer und Lebensglück zu gründen und eine angemessene Lebensweise einzuleiten“). F. A. Beck, Das Grundübel in der modernen Jugendbildung, (Deutsche Zeit- u. Streitfr. I, 1872). Gross, „Körperl. Erziehung“ (in R. A. Schmidt's Encykl. d. ges. Erz. u. Unt.-w.). — Willmann, Didaktik als Bildungslehre n. i. Bez. z. Sozialforschung u. z. Gsch. d. Bildung, Brnschw. 1882. Lazarus, Leben der Seele, 1876, I. Bildung u. Wissensch., S. 3—123. Menge, Gymnasium und Kunst (Bed. d. bildenden Künste f. d. ästhet. Jugenderziehung), 1885. Helmholtz, D. akademische Freiheit d. deutschen Universitäten, 1878. Loth. Meyer, Akadem. Lernfreiheit, (N. u. S. 28). Katscher, D. engl. Universitäten, (D. Gegenw. 1885). [P. Güssfeldt, 1890. Dag. J. Geffcken, P. G. u. die Schule der Zukunft, 1890]. Traube, Der Lehrer als Wächter der Gesundheit, (Gartenlaube 1888, 39—51). P. Mantegazza, Lebensweisheit für die Jugend, (d. Jena, Costenoble).

§ 46. Die allgemeine Wehrpflicht dient nicht bloss der Verteidigung des Vaterlandes im Kriege und der Sicherheit im Frieden, sondern der militärische Dienst vervollständigt die erziehlichen Leistungen der Schule. Als streng realistische Vorbereitung der reifenden männlichen Jugend ergänzt er die all-

gemeine ideale Volkserziehung. Der Wehrdienst bildet die männlichen Tugenden des Mutes, der Energie und der Tapferkeit aus und gewöhnt an Gehorsam, Ordnung, Pünktlichkeit und strenge Pflichterfüllung. Das kameradschaftliche Verhältnis im Militärleben trägt zur Ausgleichung der Klassengegensätze, zur Hebung des Gemeinsinnes und des Nationalgefühls sowie zur Erweichung der territorialen Sprödigkeit im Volksleben bei.

Den Mut (θράσος, vgl. θυμός, τόλμα, ἀνδρία [ἀνδρεία] von ἀνήρ, wie *virtus* von *vir)* stellt Chalybäus als identisch mit dem männlichen Willen (parallel der weiblichen Sanftmut) an die Spitze der gesamten Ethik. Auch J. G. Fichte leitet aus der sittlichen Mutlosigkeit die drei Grundlaster „Trägheit, Falschheit, Feigheit“ her; während Kant die Unlauterkeit als Wurzel der Feigheit angesehen wissen will (VII, 234–37). Herbart sieht in der natürlichen Kraft die elementare Bezugsquelle der Tugendbildung. Schleiermachers Monologen schliessen mit einer Abwehr der „Mutlosigkeit und Schwäche“. Erdmann nennt die absurdesten, „greulichsten“ Charaktererscheinungen den „feigen Mann“ und das „freche Weib“. Neben dem militärischen Mut steht der bürgerliche, die ἀνδρεία πολιτική (Arist.); *„sans peur et sans reproche“*. Den Gegensatz beleuchtet das Wort: *victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* Den konträren Gegensatz des Mutes bilden Übermut (καρτερία, ὑπερηνορέη) und Tollkühnheit (θράσος, Verwegenheit). Den kontradiktorischen Gegensatz bilden kindische Mutlosigkeit und weibische Verzagtheit (ἀνανδρία, δειλία). Die falsche Mitte stellt nach Aristoteles der prahlerische θρασύδειλος dar (z. B. Thersites, vgl. Falstaff). Der im kriegerischen Sinne Mutige bedient sich seiner animalischen Naturanlage in scheinbar untersittlicher Weise, indem er einer kleinlichen Abwägung der möglichen Folgen sich enthält, somit das Drohende der Gefahr in seinen Einzelheiten geflissentlich ignoriert. Die Tapferkeit involviert mehr (als der Mut) bewusste Treue und beharrliche Überwindung der Unlust. Der Mut glaubt, die Tapferkeit weiss. Durch beider Zusammenwirken wird die Todesfurcht gebannt, die Sterbensfurcht *(se mourir)* verringert. Da mit „frischem Wagen“ die Gefahr thatsächlich gemindert wird, so ist *in discrimine* das mutige Nichtachten der trotzdem vorhandenen Gefahr eine sittliche Pflicht. Die partielle Selbstüberlieferung an das Nichtwissen ist oft eine Bedingung sittlicher Erfolge. Übrigens widerspricht der Mut noch weniger als der Zorn dem Gebot

affektfreier Geduld. Gerade die Essäer waren nach Jos. B. J. II, 8, 8 ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί. — Wie ist über den Vorschlag zu urteilen, den Zeitraum der aktiven Dienstpflicht nicht ein für allemal auf ein bis drei Jahre festzusetzen, sondern mehr nach Massgabe der Leistungen zu normieren? Gesichtspunkte: die erziehliche Bedeutung des Militärlebens, die patriotische Auffassung der Wehrpflicht, Spornung des Diensteifers. Gefahren: 1. die tüchtigsten Kräfte würden am bäldesten dem Heere wieder entzogen; 2. der Willkür und dem Neide würde Raum gegeben. Dagegen: 1. die Analogie des Schullebens in Ländern mit allgemeiner Schulpflicht; 2. die schon bestehende Einrichtung der „Dispositionsurlauber". Vorschlag des Demokraten Jörissen († 1885), das Votum der Kameraden entscheiden zu lassen über die Rangstufen in der Diensttüchtigeit. — Der aristokratische Vorschlag Schopenhauers, die zu akademischen Graden Promovierten vom Wehrdienst zu dispensieren, betrachtet das militärische Leben nur als Pflicht und verkennt den Vorzug, welcher in der Mitgliedschaft zur Armee liegt.

C. v. d. Goltz, Das Volk in Waffen, 1890. v. Klausewitz, Der Krieg (Einleitung). Jähns, Volkstum u. Heerwesen, ZfVpsSprw VII, 1871. Chalybäus, Ethik I, 404 ff. Schleierm., Chr. Sitte, 273 ff. Platon, Laches (über die Tapferk.). Arist., Eth. III, 9–11. Lecky, I, 156 f. Gass, I, § 37. Bastian, Rechtsverb. 77. 215. 395. Fichte, Syst. d. Sittenl. 1798. Herbart, Anal. Bel. d. Naturrechts, VIII, 213 ff. Erdmann, Psych. Br., (4) 1868, 84. — Dillenius, Über den Heldenmut im Kriegs- und Civilstande, „mit List zu nehmen", 1786. Dass. Thema lat.: Greifswald, 1866 (Disp. zwischen W. u. K.). Dragheim u. Krammss: De discrimine fortitudinis verae et apparentis, Rost. 1724. — Lpzg. 1685: an *togata* fortitudo an *belligera* sit potior (ak. Disp.). — Über die erziehliche und staatserhaltende Bedeutung des Wehrdienstes vgl.: „Bildung und Mannszucht," 1872 (Berlin, Mittler u. S.). — Eine interessante Sammlung von Anekdoten, welche Tapferkeit und Todesmut im Kriege an historischen Beispielen beleuchten, giebt J. L. N. Hacker, Thanatologie oder Denkwürdigkeiten aus dem Gebiete der Gräber, 2 Bde 1819.

§ 47. Die ideale Bedeutung des Wehrdienstes im Frieden liegt in der eigentümlichen Art der Volksrepräsentation: in dem festgeschlossenen und konkret gegliederten System, mit welchem im militärischen Berufsleben das Gros der Volkskräfte zur formellen Selbstdarstellung gelangt.

Namentlich in der Parade bietet das Militärleben die einzigartige Gelegenheit zur feierlichen, offiziellen und öffentlichen Massendarstellung der Blüte der nationalen Volkskraft. Hier erscheint die sittliche Individualität gänzlich aufgehoben in die uniformierende Symbolik des Gemeinzwecks. Die Militärmusik als volkstümliche, allen verständliche subjektive Kunstgattung; Apollo und Mars im Bunde. Die moderne Heerschau kann verglichen werden mit den nationalen Festspielen der Hellenen. Da die militärische Erziehung sowohl als Vorbereitung zur uneigennützigen Bethätigung der Vaterlandsliebe wie als Schulung zur repräsentierenden Musterkörperschaft im Frieden idealen Zwecken dient, so ist die Frage von Wichtigkeit, wieweit schon die sonstige Jugenderziehung auf dieselben Zwecke hinarbeiten darf. Der Gegensatz zwischen Schule und Militär deckt sich nicht schlechtweg mit dem zwischen idealer und realer Massenerziehung, sondern ist zu verdeutlichen durch das Verhältnis zwischen individualisierender und uniformierender Erziehung. Hierher gehört namentlich das Problem, inwieweit die militärische Erziehung durch den Turnunterricht in der Schule vorbereitet werden soll. Trotz mancher Verwandtschaft bilden Schule und Militär doch einen polarischen Gegensatz, welcher berechtigt und notwendig ist und dessen Nichtachtung dem individualisierenden Charakter der Schule zum Nachteil gereichen würde. Die zahlreiche Litteratur, welche diesem Problem gewidmet ist, zeigt, dass dasselbe eine über bloss erziehliche Zwecke hinausgehende, moralische Bedeutung gewinnt. Drei Ansichten: 1. die Schule direkte Vorbereitungsanstalt für den Wehrdienst; 2. völlige Loslösung beider Erziehungssphären voneinander; 3. vermittelnd: soweit es den Zwecken der Schule nicht nachteilig ist, darf die militärische Schulung als indirektes Ziel verfolgt werden. Die Stellungnahme zu diesen Ansichten ist zugleich mitentscheidend — wenngleich nicht ausschlaggebend — für die Beurteilung der Militärwaisenhäuser (z. B. in Potsdam, Aufnahme von früher Kindheit an), der Kadettenanstalten und Militärinstitute (Annaberg vom 10.—17. Jahre). Auch die Vorschläge Güssfeldt's (welche an Goethe's Wilh. Meister erinnern) sind mit Rücksicht auf dieses Thema zu erwägen.

1. Die positive Ansicht: Scheibert, Das Wesen und die Stellung der höh. Bürgerschule, 1848. W. Langbein, Übungen für Schülerturnplätze, Stettin, 1882. W. Rüstow, Untersuchungen über die Organisation der Heere, 1855. L. Schmidt, Das militärische Exercitium als Lehrgegenstand an den Schulen 1860. Ferd. v. Schachtmeyer,

(Rittm. a. D.), Das Exerzieren und die Vorposten der Turner und Schüler, 1861. B. v. Rhöden, Armee und Schule, Berlin 1871. C. Walcker, Die militärische, nationale, sozial-kirchenpolitische Notwendigkeit der militär. Jugenderziehung und wirklich allgemeinen Wehrpflicht, 1873. B. Kiessling, Kriegsgedanke u. Volkserziehung, 1886. Vgl. zu dieser Auffassung G. Schömann, Griech. Altertümer I, 113. Ferner die Nachahmung der Schweizer Kadettenkorps in Frankreich („Schülerbataillone"). 2. Die negative Ansicht: Gutsmuths, Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes, 1817; (a. Zweck des Schulturnens ist heiterste Lust und Freude. b. Die Übungen sind weitaus mannigfaltiger als die militärischen. c. Was, ohne Nachteil für die Jugend, absichtliche Vorbildung (für das militär. Leben) erzielen könnte, wird auch ohne diese Absicht erreicht). Spiess, Gedanken über die Einordnung des Turnens in das Ganze der Volkserziehung, 1842. K. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik III, 1, (2) S. 220 (höchst bedenklich, wenn Turner Soldaten spielen; die freien, schönen Bewegungen gegenüber den steifen Exerzierübungen unter Unteroffizieren). Vier (schweizerische) Bearbeitungen der 1861 gestellten Preisschrift: „Über die Vereinigung der militärischen Instruktion mit der Volkserziehung" (1862). H. Stürenberg, Wehrpflicht und Erziehung, 1878, S. 55 ff. (Erschlaffender Genusssucht, wetterscheuer Weichlichkeit wirkt auch das Schulturnen entgegen; aber durch verfrühte Einmischung des Wehrzweckes würde der Ernst zur Spielerei; die Substituierung spartanischer an Stelle unserer mehr athenischen Bildungsweise wäre ein physiologisches Verbrechen). Ausspruch Moltke's; „Wohin sollte es führen, wenn die ganze Erziehung, alles Leben nur dem einen Zweck, der Wehrhaftigkeit des Volkes, untergeordnet würde!" Vgl. Schröer, Zur Frage der militär. Jugenderziehung (Monatsschr. f. d. Turnwesen, 1883, S. 169 ff.). L. Wiese, Pädagog. Proteste u. Ideale, 1884, S. 88 (die Gefahr der militärischen „Dressur" und des „Kommandierens"). 3. Vermittelnd: v. Schmeling, Die Landwehr, gegründet auf die Turnkunst, 1819. W. B. Mönnich, (ein Schüler Jahns), Das Turnen und der Kriegsdienst, 1843, und: Die deutschen Turnübungen, eine Vorschule für den Kriegsdienst, 1861. Trendelenburg, Das Turnen und die deutsche Volkserziehung, 1843; (das Schulturnen ist an und für sich eine Vorschule für das Militärleben). Brückner, Das Turnen ein allgemeines Erziehungs- und Bildungsmittel in der Schule, 1850. Fr. Alb. Lange, Die Leibesübungen, 1863, S. 132—139. P. Güssfeldt, Die Erziehung der deutschen Jugend, 1890.

§ 48. Sittlich berechtigt ist nur der Verteidigungskrieg, der Angriff nur, sofern er unter den Begriff der Verteidigung subsumiert werden kann. Andernfalls wäre er als Versuch gewaltsamer Vernichtung menschlicher Existenzen sittlich zu verwerfen. Und zwar sowohl fremder wie eigener Existenzen: der mutwillig unternommene Angriffskrieg ist nicht allein als offensiver Mordanschlag auf fremde Nationen, sondern auch als Fahrlässigkeit in der nationalen Selbstbehauptung und damit als potenzieller Massenmord gegenüber der eigenen Nation zu beurteilen. Aber auch nur als Verteidigungsmittel angesehen wird der Krieg schwerlich je gänzlich zu beseitigen sein.

Der Krieg als nationale Notwehr ist zwar durch humane Handhabung des diplomatischen Verkehrs und durch fortschreitende Ausgestaltung des internationalen Völkerrechts einzuschränken und kriegsrechtlich zu regeln, bleibt aber insofern unvermeidlich, als mit wachsender Kultur auch 1. intensiv das nationale Selbstgefühl und das Schätzungsvermögen für die nationalen Sonderwerte und 2. extensiv die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit internationaler Ehrenkonflikte wächst. Die Hoffnung auf Anbahnung eines allgemeinen Völkerfriedens in dieser Welt erweist sich leider als eine chiliastische Utopie. In dem Masse wie durch fortschreitende Civilisation die natürliche Kriegslust gebändigt wird, bahnt sich — in umgekehrtem Verhältnis — entweder positiv oder negativ eine Mehrung und Steigerung der moralisch-politischen Motive zur Kriegsführung an. Positiv, sofern die Behauptung des nationalen Ehrgefühls und somit, bei Verletzung der nationalen Ehre, die Empfindlichkeit und thätige Gegenwirkung in immer steigendem Grade als Pflicht angesehen werden muss. Negativ, wenn infolge politischer Misswirtschaft und überreizten Kulturgenusses zunächst die nationale Unempfindlichkeit — in Form eines blasierten Kosmopolitismus — zu Tage tritt, dann aber auch deren natürliche Kehrseite, der indifferentistische oder nihilistische Pessimismus, welcher seinerseits stets bereit ist, in Willkürakte der Verzweiflung oder des Fanatismus umzuschlagen, ähnlich wie aus der Fäulnis die Gährung sich entwickelt. Die Wahrscheinlichkeit eines Krieges ist eben stets bedingt durch die ideelle Wertschätzung, welche dem menschlichen Dasein als solchem von seiten der Nation gezollt wird. Der Höhengrad dieser Lebensschätzung wird stetigen, wenn auch langsamen, Schwankungen zwischen Optimismus und Pessimismus unterworfen bleiben, wird aber schwer-

lich durch einen Völkerareopag einheitlich reguliert werden können, indem er seinerseits, innerhalb der einzelnen Volkseinheiten, ein Reflex der gesamten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lage des Volkes, seiner sittlichen Beschaffenheit und seiner religiösen Ideale ist. Bedeutung der Idee des „europäischen Gleichgewichtes“ sowie der Idee eines internationalen Schiedsgerichts (Herder) für die Verminderung der Kriegsgefahr. Als völkerrechtliche Grundlage friedlicher Entwickelung der Nationen kann man einen Zustand bezeichnen, wo 1. (mit Kant) jeder in sich geschlossenen nationalen Einheit das Recht selbständiger Existenz zuerkannt, aber 2. das Recht der Einwanderung und Naturalisierung jedem Individuum ungehindert bewilligt wird. Auf diese Weise würde nämlich der Freiheit der Massen und der Freiheit des Einzelnen gleichmässig Rechnung getragen, und in Folge dessen würde eine naturgemässe Ausgleichung und unblutige Regulierung der Bevölkerungsverhältnisse herbeigeführt, indem kein Anlass mehr vorläge, dass der Zudrang zu den wirtschaftlich bevorzugten und politisch besser organisierten Territorien weiter als bis zur Grenze der Bedingungen einer allgemeinen und gleichen Durchschnittsexistenz anwachsen würde. Es würde so gleichsam ein ökumenischer *standard of life* völkerrechtlich begründet. Im Grossen und Ganzen bestehen diese Zustände schon gegenwärtig. Aber selbst wenn auch mit dem ersten Kanon durchgreifend Ernst gemacht würde, so wäre damit die Abschaffung des Krieges nicht näher gerückt. Denn 1. es giebt viele Länder, in denen mehrere Nationalitäten zu ungefähr gleichen Bruchteilen gemischt sind, — ein Übelstand, dessen Möglichkeit mit steigender Civilisation und gerade bei ungehemmtem Fremdenverkehr und Naturalisationsrecht auch für andere Länder nicht ausgeschlossen sein wird. Wie soll man in solchen Fällen, ohne Unzufriedenheit zu wecken, den Ansprüchen auf nationale Selbständigkeit gerecht werden? Wollte man nun 2. darauf verweisen, dass die zunehmende Erleichterung der internationalen Verkehrsfreiheit als naturgemässes Sicherheitsventil nationalen Konflikten vorbeugen werde, so leuchtet ein, dass ein gesteigertes nationales Selbstgefühl dem Konflikt nicht durch Auswanderung aus dem Wege gehen dürfte und dass überdies die Erleichterung der Aus- und Einwanderung nie ein gewisses Mass übersteigen wird. Das Recht der freien Einwanderung erleidet z. B. schon eine Schmälerung durch Quarantänen im Falle von Epidemien, dauernd aber durch die Gefahr der Invasion und Überwucherung, welche kulturtragenden Nationalitäten von seiten roher, das Kulturniveau herabdrückender, oder perfider, das

Nationalbewusstsein zersetzender Einwanderer drohen würde. Auch unabhängig von solcher Erwägung zeigt sich manchmal bei politisch und wirtschaftlich hochstehenden Nationen eine soziale Ungastlichkeit gegen Nachbarvölker, welche teils aus historischen Erinnerungen, teils aus Erwägungen der Klugheit stammt. Endlich mahnt die Gefahr der Überflutung mit anarchistischen Unruhestiftern, dem Abschaum aller Länder und Völker, auch Staaten mit freiester Verfassung zur Vorsicht. (Aufhebung des freien politischen Asylrechts in der Schweiz i. J. 1884 und die Verhandlungen mit Deutschland i. J. 1889; die Anarchistenprozesse in Chicago u. a. Orten N.-A.'s i. J. 1889; der Nihilistenprozess in Paris 1890.) Kurz, „es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt." Die Verhandlung über den Bonghischen Antrag im italien. Parlament, betr. ein internationales Schiedsgericht, und der internationale Kongress in London zur Anbahnung eines Völkerfriedens, (beide im Juli 1890; auf letzterem die Idee eines jährlichen „Friedenssonntags" angeregt; die Bedeutung der christlichen Religion für das Friedensideal anerkannt; der Grundsatz der internationalen „Brüderlichkeit" betont, während die französischen Delegierten nur die *„solidarité"* zugestehen wollten).

A. Lasson, Prinzip und Zukunft des Völkerrechts, 1871. Trendelenburg, Lücken im Völkerrecht, 1870. J. H. Fichte, Syst. d. Sitt. II, § 158 f. Schleierm., Über die versch. Gestaltg. der Staatsverteidigung, 1820 (Ww. III, 252 ff.). D. F. Strauss, Kl. Schr. 1866, VII: Deutsche Gespräche 4—7. Resch, Das moderne Kriegsrecht der civilisierten Staaten, 1884.

Deuteron. 20 (mosaisches Kriegsrecht). Röm. 13, 4. Matth. 10, 34. 24, 6. Augustin, De civitate dei (vgl. u. Twiss). Hugo Grotius, De iure belli et pacis, 1625. Suarez, (span. Jesuit † 1617, nicht z. verw. m. d. gleichn. Kronjuristen unter Fr. Wilh. III), De legibus ac deo legislatore. Albericus Gentilis, († 1611 z. Oxford), De iure belli Lb. III, 1588. De iustitia bellica, 1590. J. Löw, De iuris gentium cum iure naturae consensu, 1671. (Bartenstein,) Natur u. Völkerrecht, entw. v. einem grossen Staatsminister, (geschr. f. Kaiser Joseph II.) Wien 1790. Kant, Das Völkerrecht (in Metaphys. Anf. gr. d. Rechtslehre, 1797), 161 ff. — Über die völkerrechtl. Ideen des Juristen Zouch, vgl. unt. Twiss. — Herder, Entscheidet Krieg über Recht? (Adrastea I, 1. „Zu wem soll die gesamte europäische Menschheit ihre Zuflucht nehmen als zu einem allgemeinen höchsten Gericht Ebenbürtiger, d. i. den höchsten Pairs von Europa, als zu einem

parteilos entscheidenden, ohne Eigennutz vollziehenden Richterstuhl des Rechts und der Wahrheit?") — Ferner: die Verhandlungen der Genfer Convention vom 22. Aug. 1864, sodann zu Petersburg 1868 (gegen Sprenggeschosse), zu Brüssel 1874; das Alabama-Schiedsgericht 1870. J. K. Bluntschli, Die Entwicklungsstufen des Kriegsvölkerrechts (D. Gegenwart, 1875); „Das Genfer Institut und das Brüsseler internat. Institut für Völkerrecht" (ebendas. 1873, S. 129. 239); Die europäische Aussprache *(sic!)* des Kriegsvölkerrechts, (ebendas. 1875, Nr. 43 ff); u. bes.: Das moderne Völkerrecht der civilisierten Staaten, (3) 1878. R. v. Mohl, Encyklop. d. Staatswissenschaften, 1872, § 69, S. 455 ff. Zeller, Das Recht der Nationalität und die freie Selbstbestimmung der Völker, 1870. Nationalität und Humanität, 1873. (Vortr. u. Abh. II, 1877). Du Bois-Reymond, Über das Nationalgefühl, Ak. d. W. 1878 Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des *jus naturae et gentium,* sowie der Politik im Reformationszeitalter. Fr. Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité, 18 Bde., 1861—70 (ursprüngl. betitelt: Histoire du *droit des gens*). Wheaton, Histoire des progrès du *droit des gens,* I, 1850. M. Brasch, Der Begründer des Natur- u. Völkerrechts (H. Grotius), D. Gegenwart 1883, 15. Nys, Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius, (Brux.) 1882. Geffcken, D. Problem des Völkerrechts, (N. u. S. 32). Twiss, The rights and duties of war, 1862; (2) 1885: The law of nations considered as independent political communities. — Gessner, Das Kriegsrecht, D. Gegenw. 1882, 47 Fr. v. Martens, Völkerrecht; das internat. Recht der civilis. Nationen, (d. v. Bergbohm) 1883, (2) 1886. [Bellamy, Rückblick vom J. 2000 auf d. J. 1887. E. v. A., Die äussere Politik und die sittlichen Gesetze, 1888].

§ 49. Trotz der überwiegenden Schäden, welche im Gefolge des Krieges die Wohlfahrt der Gesellschaft bedrohen, kann die Wirkung des Krieges, nicht allein des siegreichen, sondern auch des unglücklich verlaufenden, mittelbar eine heilsame sein und namentlich die moralischen Zwecke fördern.

Einerseits wird durch jeden Krieg der nationale Gemeinsinn aller Staatsbürger angespornt und gekräftigt, andrerseits kann bei denjenigen, welche sich zu Verteidigern des Vaterlandes und zu verantwortlichen Hütern seiner Sicherheit berufen wissen, gerade durch die entscheidende Bethätigung im Kriege das persönliche Selbstgefühl vertieft und veredelt werden. Dasselbe gilt von den Wirkungen, welche

durch den Gedanken an die stetige Möglichkeit des Krieges und durch die darauf bezugnehmende nationale Erziehung hervorgerufen werden.

ACHELIS, D. Krieg im Licht der christl. Moral, 1871. LASSON, Das Kulturideal und der Krieg, 1868.

E. v. HARTMANN, Phänom. d. sittl. B. 1879, 669 f. STRAUSS, D. alte u. neue Gl. 1875, 260 ff. PLANCK, Test. eines Deutschen, 1887, 676 ff. (dringt auf Abschaffung des Krieges). Abbé Castel de St. Pierre („der Apostel des ew. Friedens“) bei KANT, Vom ew. Fr., 1795, (2) 1796. Dagegen: B. KIESSLING, Volkserziehung und Krieg, 1885; (der Krieg ist gleichsam der Stammvater der Vernunft: die Sprache ist die Mutter der Vernunft, die Gesellschaft hat die Sprache, der Krieg die Gesellschaft erzeugt). LECKY, II, 203–218. BUCKLE, I, 162. 173 ff. GASS, I, § 37. SCHLEIERM., Chr. Sitte 273 ff. — THOM. MORUS, Utopia, 1516, (gegen den Angriffskrieg). Vgl. LUTHERS Schriften v. J. 1525. TERTULLIAN, Apol. 42; De cor. mil. 11 (für den Kriegsdienst der Christen). ORIGENES, C. Celsum VIII, 9, 6. 10, 6 (gegen den Kriegsdienst der Theologen). B. BR. BRÜCKNER, De rei christ. cum caritate patriae necessit. comment., 1859. [H. JAC. CHRISTOFFL v. GRIMMELSHAUSEN, Der abenteuerliche Simplicissimus, 1669. COLM. v. D. GOLTZ, Skizzen a. d. Kriegsführung der Gegenw. (N. u. S. 49). KLEIN, Kriegs- u. Friedensbilder a. d. J. 1870/71, (Fröschw. i. Els.). Briefwechsel zw. Moltke und Bluntschli über die Abschaffung des Krieges].

§ 50. Neben den Familieninteressen und Berufsgeschäften soll jeder reife Staatsbürger die Beteiligung am öffentlichen Leben, soweit sie seinen Leistungskräften entspricht, als Pflicht ansehen, und der Staat soll durch seine Organe der Bethätigung dieser Pflicht entgegenkommen.

Bedeutung der politischen Gemeinde- und Volksvertretung für die Hebung und Wahrung aller gemeinnützigen Interessen. Rückwirkung eines starken Parlaments auf die Moral des Volkes. Die öffentliche Meinung und die politische Tagespresse. Laienhülfe, auch abgesehen von der politischen Volksvertretung: Geschworenen- und Schöffengerichte. Analogie der kirchlichen Gemeindevertretung. Schulung und Förderung des staatsbürgerlichen Gemeinsinns durch freie Gesellschaftsverbände, z. B. die Kriegervereine; die freiwillige Feuerwehr in kleineren Städten. Die „geheimen Verbindungen“. Sittliche Beurteilung der Freimaurerbrüderschaft (vgl. § 81). Verschiedene Stellung der „politischen Ver-

eine" zur Regierung. Gefahren und Vorzüge des Parteiwesens. Bedeutung der Ehrentitel und öffentlichen Auszeichnungen; ausgleichende Wirkung derselben in dem Zwiespalt zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Regierung und Volk. Bedingungen der Teilnahme an der politischen Stände-Vertretung; genügt Grossjährigkeit und bürgerliche Ehrenhaftigkeit? Rückwirkung des allgemeinen Rechts der Teilnahme an der Gesetzgebung und Steuerbewilligung auf die Charakterbildung des Einzelnen. Moralische Bedeutung des aktiven Wahlrechts. Bedenken gegen die uneingeschränkte Beteiligung an demselben; z. B. seitens männlicher Analphabeten, während hochgebildeten Frauen dieselbe versagt wird (§ 16). Das Problem eines propädeutischen Unterrichts in politischen Dingen (Staatsethik, Volkswirtschaftslehre, Geschichte der nationalen Politik) in der obersten Klasse aller Schulen (s. § 44 und § 150). Wie wäre über die Idee einer bezüglichen Prüfung, wenigstens in den geschichtlichen Partieen dieses Unterrichtsgegenstandes, als Vorbedingung für das aktive Wahlrecht zu urteilen? Moralische Bedeutung einer gerechten und vernünftigen Ausgleichung in dem Verhältnis zwischen Bildung und Einfluss.

J. H. Fichte, Syst. d. Eth. II, 2 § 121 ff. § 150—153. Hegel, Rechtsphilos. (1833). R. v. Mohl, Encyklop. d. Staatswissenschaften (2) 1872 (Untersch. zw. „berechtigten" Bürgern und „verpflichteten" Unterthanen). Reinhorst, Der Christ und die Zeitung, (4) 1884. Brüsselbach, Abriss der Staatsethik (in: Philos. Propäd. 1883) Paulsen, Gsch. d. gel. Unt. 1885, 392. Planck, Test. ein. D., 638 ff. Lindau, D. Zukunftsstaat, (N. u. S. 76). — Schütz, Verh. d. Ethik zur Politik bei Aristoteles, Potsd. 1860. Wieland, Gespräche unter vier Augen, 1794, 9. Rousseau, Contr. soc. 1759. J. G. Fichte, Geschlossener Handelsstaat, 1800. Grundl. d. Naturrechts, 1790. Schopenh., Parerga und Paralipomena. — Knigge, III, 7 (Geheime Verbindungen). K. Chr. F. Krause, Über Offenbarsein u. Geheimsein (2). Logenvorträge („höhere Vergeistigung der acht überlieferten Symbole der Freimaurerei") 1809. (3) 1816. (Hengstenberg) Die Freimaurerei und das evangel. Pfarramt (aus: Ev. Kztg. 1854). Entgegn. z. d. Hengstenbergschen Schrift, von einem Freimaurer mit Zust. s. Bundesbehörde, 1854. Die freimaurerische Fehde, Reuters Repert. f. w. Th., 87, 156 ff. (Weiteres s. § 81). — Mackinnon, History of *public opinion* (datiert den Begriff aus d. Zeit Jacobs I.). Über Entstehung und Gsch. des Begriffs, „öffentliche Meinung" *(opinion publique):* Lothar Bucher, Über polit. Kunstausdrücke, Deutsche Revue, 1887. [Vgl. Schiller, Maria Stuart II, 9]

J. STAHL, Rechtsphilos. II, 2, 213 ff. (Die Macht der öffentl. Gesinnung). Vgl. noch Leo XIII. Rundschr. über die menschl. Freiheit, Freiburg 1888.

§ 51. Die für die sittlichen Zwecke des nationalen Lebens erspriesslichste Staatsform muss — abgesehen von historisch gegebenen Sonderbedingungen des einzelnen Staatskörpers — auf einer Regierungsweise beruhen, welche in erster Linie dem qualitativen, ethischen Prinzip der Ordnung und in zweiter dem quantitativen der Mehrheit Rechnung trägt (§ 42).

Unter die Idee der Ordnung ist die Forderung zu subsumieren, dass zwischen den autoritativen Organen der Regierungsgewalt und der die Mehrheit darstellenden Volksvertretung ein harmonisches Zusammenwirken statthabe. Auch die Durchführung des Majoritätsprinzipes in seiner eigentümlichen Sphäre ist nach der Idee der Ordnung so zu regeln, dass keine Verletzung der sittlichen Ordnung stattfinde. Als eine solche Verletzung kann es angesehen werden, wenn bei Regulierung des aktiven Wahlrechts dem Vorzug des Besitzes oder der Rangklasse ein massgebender Einfluss zuerkannt wird auf die Tragweite der Ausübung des Wahlrechts, während der Grad der Bildung und speziell der politischen Einsicht keine Berücksichtigung erfährt. Vielmehr sollen die Deputierten des Volkes durch die allgemeine, gleiche (und direkte) Wahl aller ehrenhaften Bürger, welche intellektuell zu politischem Urteil befähigt sind (§ 50), gewählt werden. — Der Regulator des Staatshaushalts ist das Steuerbewilligungsrecht; die Ausübung dieses Rechts setzt eingehendes Verständnis für die Bedingungen der Sicherheit des Staates, nicht bloss für die Bedürfnisse des Volkes, voraus. Deshalb haben Regierung wie Volksvertretung Bedacht zu nehmen auf die Organisation der Wehrkraft. Die Frage der geeignetsten Regierungsform und Verfassung dreht sich demgemäss hauptsächlich um die Kompetenz zur (jährlichen oder dauernden) Festsetzung des Steuerbudgets und der Präsenzstärke der Armee. Entscheidend — z. B. für den Unterschied zwischen der belgischen und preussischen Verfassung — ist die Frage, ob die Regierung den wechselnden Majoritäten der Volksvertretung verfassungsmässig das Recht ihrer eigenen Dauer, welches mit dem Recht des Fortbestehens der gesetzlich beschlossenen Steuererhebung solidarisch ist, oder bloss, z. B. im Falle neuer Staatshaushaltsgesetze, das negative Veto entgegenzusetzen hat. In dieser Beziehung ist von Wichtigkeit für die moralische Entwickelung der Nation die Konstanz der Regierung, wie sie durch eine Monarchie vertreten wird, welche

selbst regiert, d. h. welche im Falle eines Konfliktes nicht genötigt ist das Ministerium den wechselnden Neigungen der parlamentarischen Strömungen anzupassen. Die moralische Bedeutung der konstitutionellen Monarchie ist aber nicht bloss eine reale, sondern auch eine ideale. Neben dem aus Regierung und Volksvertretung bestehenden realen Organ für die Wahrnehmung der Staatsinteressen bedarf der nationale Staat einer idealen Repräsentation, welche nicht bloss 1. die Autorität der Regierung (die Idee der Obrigkeit im Unterschiede von den Unterthanen), sondern auch 2. das nationale Selbstbewusstsein des Volkes und 3. das Ideal der sozialen Gerechtigkeit und die Ergänzung der unvollkommenen juridischen Gerechtigkeit durch die Billigkeit (Begnadigungsrecht) in symbolischer Form zum Ausdruck bringe. Solche symbolisch-ethische Bedeutung hat das persönliche Oberhaupt des Staates. Die Person des Regenten wird in dem Masse das höchste der nationalen Güter darstellen, je mehr derselbe durch Abstammung und historisches Verflochtensein mit dem Volksinteresse eine adäquate Verkörperung des Nationalgeistes ist und je mehr er andrerseits durch Adel der Gesinnung und durch Stärke des Charakters eine innere, — durch seine Stellung an der Spitze der Armee und vor allem durch persönliche Regententüchtigkeit eine äussere Erhabenheit darstellt, ohne als *princeps lege solutus* ausserhalb des Gesetzes zu stehen. Diesen Bedingungen wird die erbliche Monarchie in der Regel am vollständigsten zu genügen im Stande sein. Es ist für die Nation als ein Segen zu betrachten, wenn die Gegenwart durch die Vergangenheit so bestimmt wird, dass das Bestreben keinen Boden finden würde, auch das autoritative Symbol der Regierung, welchem das Prädikat „von Gottes Gnaden“ beigelegt wird, durch Mehrheitsbeschluss zu regulieren. Jener erhabene Charakter der Krone rechtfertigt auch die Ausschliesslichkeit der regierenden Häuser in Bezug auf das Konnubium. Die Kehrseite der fürstlichen Isoliertheit ist eben manche Entbehrung, z. B. dass bei der Eheschliessung die persönliche Wahlanziehung nicht immer das leitende Motiv bilden darf, sowie dass das Staatsoberhaupt das einzige ehrenwerte Glied des Staates ist, welches *ex officio* zugleich auf das aktive und auf das passive Wahlrecht verzichten muss. Die Zweckmässigkeit der erblichen Monarchie wird erst dann in Frage gestellt, wenn sich in der Nation keine durch geschichtliche Tradition ausgezeichnete Familie mehr findet, welche würdige Häupter des Staates, die den angegebenen Bedingungen entsprechen würden, zu liefern verspräche. — Der Vorzug der monarchischen Staatsverfassung kann weder allein durch sogenannte

Vernunftgründe, noch durch historische Thatsachen bewiesen werden. Den letzteren stehen entgegengesetzte Facta gegenüber; die ersteren führen auf Probleme zurück, in deren Formulierung bereits die wechselseitige Bedingtheit zwischen Sprachgebrauch und Willensideal störend oder verwickelnd eingreift. Dahin gehören die Probleme: ob der Staat als Staat einer idealen Symbolisierung bedürfe, ob es zweckmässig sei, Staat und Gesellschaft zu unterscheiden, ob der Rechtsstaat oder der Polizeistaat oder der sozialistische Staat dem begrifflichen Wesen des Idealstaates mehr entspreche. Manches in den politischen Grundproblemen, was nicht Machtfrage oder Sache der divinatorischen Ahnung ist, sondern spezifischer Gegenstand der Wissenschaft zu sein scheint, gerade das unterliegt der mitbestimmenden Einwirkung des sprachlichen Ausdrucks, dessen vielseitige, flexible und mehrdeutige Symbolik von den verschiedensten Standpunkten aus nutzbar gemacht werden kann. Schlagworte wie „Autorität, nicht Majorität", „individuelle Freiheit," *„οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω"*, *„le peuple souverain"*, „Volksstimme ist Gottesstimme" *(vox populi vox dei)* — wirken teils durch den Sprachgebrauch teils durch die Art ihrer Handhabung seitens gewandter Politiker bestimmend auf weite Kreise des Publikums und namentlich auf die Jugend ein. Weiterhin könnten auch Sprichwörter wie *„ubi bene ibi patria"* oder „Herrendienst geht vor Gottesdienst" einen Einfluss geltend machen. Der nüchterne Theoretiker, obwohl auch er sich solchem Einfluss nicht ganz entziehen kann, soll aller sprachlichen Symbolik gegenüber möglichst auf der Hut sein. Die erste Bedingung unbestechlicher Kritik wird aber sein die Einsicht in die wechselseitige Bedingtheit des Sprachgebrauchs durch das Willensideal und des Willensideals durch den Sprachgebrauch, des Sprachgebrauchs durch den Eindruck der Thatsachen und dieses Eindruckes, den die Thatsachen auf den Willen machen, durch den Sprachgebrauch, — der Beurteilung der Thatsachen nach dem Willensideal und der Gestaltung des Willensideals durch die Macht der Thatsachen. Erst in dem Grade, in welchem der Wille des Einzelnen mittels intellektueller Bildung geläutert und praktisch mit dem Gattungswillen geeinigt ist, erst insofern wird er wahrhaft befugt sein, den nicht rein intellektuellen Kräften des Geistes, seiner politischen Begeisterung, seiner Vaterlandsliebe, seinem Humanitätsideal einen Einfluss zu gestatten auf die bewusste Anwendung der politischen Terminologie und Begriffsordnung. — Über die verschiedenen politischen Ideale vgl. Plutarch's „Gastmahl". Auf die Frage: „Wo ist die beste Staatsverfassung?" geben Solon, Thales, Anacharsis, Kleobulus, Pittakus,

Chilon, Periander jeder diejenigen Wirkungen der problematischen Verfassung an, welche ihrem individuellen Gerechtigkeitsideal entsprechen. („Wo alles andere gleich und nur die Tugend dem Bösen übergeordnet ist.“ „Wo das Gesetz wie ein Tyrann gefürchtet wird“. „Wo der Tadel mehr gefürchtet wird als das Gesetz“. „Wo die Gesetze alles, Redekünste nichts gelten“).

v. Holtzendorff, Die Prinzipien der Politik, (2) 1879. Aristoteles, Politik, erläutert v. J H. v. Kirchmann, 1880. Paulsen, Ethik, 1889, 812 ff. v. Treitschke, Historisch-politische Aufsätze, 3 Bde, 1889 (behandelt viele der wichtigsten Fragen der theoretischen Politik). R. Seydel, Ethik, 1874, 379. („Die Erbmonarchie bietet den Vorteil, dass die höchste Stelle, die den Ehrgeiz am stärksten reizen würde, durch einen stillen Naturprocess aller Begehrlichkeit entzogen ist“.)

G. Teichmüller, Die aristotel. Einteilung der Verfassungsformen, Petersb. 1859. Schütz, s. o. § 50. Bradley, Staatslehre d. Aristoteles, (d. v. Imelmann). C. Nohle, Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtl. Entwickelung, 1880. Krohn, Der platon. Staat, 1876. Schömann, Gr. Altert. I, 121 ff. W. Voss, Republ. u. Königt. im alten Germanien, 1885. Fr. v. Raumer, Über die geschichtl. Entwicklung der Lehren von Recht, Staat und Politik, (2) 1882. J. H. Fichte, System d. Ethik II, 2, 145–148. Thomas Morus, De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, 1516. G. Koch, Bolingbrokes politische Ansichten und die Squirarchie, Progr. 1890, 12–14. Kohut, Was lehrt die Bibel über den Gehorsam gegen Staat und Obrigkeit? Düsseld. 1875. Luther, Von der weltlichen Obrigkeit (wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei), 1523. Quesnay († 1774), Physiocratie ou constitution naturelle. De Maistre, Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, 1810. B. Constant, Réflexions sur les constitutions, 1814. Tocqueville, Démocratie en Amérique, (6) 1837. Schleiermacher, Über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, Abh. II, 2, 246 ff. Die Lehre vom Staat, hrsg. v. Braniss 1845. Über die russische u. die chinesische Lehre v. d. Obrigkeit, Prot. K. Ztg. I, 1854, 353. v. Treitschke, Das politische Königtum des Anti-Machiavell, 1887. Schleiermacher's Rede am 3. August 1826 (Der Gedanke Fr. W.'s III., nicht den Geburtstag des Monarchen, sondern den Jahrestag der Monarchie feiern zu lassen, sei eines grossen Herrschers würdig). [Spielhagen, Was will das werden? 3 Bnde; vgl. mit G. Freytag, Verl. Handschrift]. R. v. Mosch, Soz. Königtum u. Landesväterlichkeit (Kat. d. Soz. ref. IV).

III. Die Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft.

1. Die sachlichen Elemente der sittlichen Lebensgemeinschaft (Eigentum und Arbeit).

§ 52. Die sittliche Beziehung der einzelnen Persönlichkeit zur Gesamtheit ist teils eine freie: der Verkehr; teils eine gebundene: der Beruf. Der Verkehr ist die Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft, der Beruf ist die Eingliederung des Einzelnen in das staatliche Gefüge. Der Verkehr ist freie Beziehung von Person zu Person (§ 64 ff); der Beruf ist die regelmässige Thätigkeit in einem pflichtmässig übernommenen Wirkungskreise innerhalb des Verbandes eines Rechtsstaates. Die Form der Berufsausübung ist die Arbeit (§ 53). Bedingung und Entgelt für die Berufsausübung ist das Eigentum. Eigentum und Arbeit stehen in Wechselbeziehung; (das Gleichniss von den Talenten Luc. 19, 12 ff.).

Das Privateigentum als Erweiterung der selbständigen Existenz des Einzelnen ist aus ethischen wie aus wirtschaftlichen Gründen unentbehrlich. Ein gewisser Wohlstand ist Vorbedingung für eine menschenwürdige Existenz; die Möglichkeit der Besitzerweiterung ist Voraussetzung für den sittlichen Glauben an den Wert des irdischen Daseins; das Wetten und Wagen um Hab und Gut weckt und entfaltet manche edle Tugenden, die der Gesamtheit zu gute kommen; das Bewusstsein des erworbenen und gesicherten Besitzes dient als Basis einer geordneten Beteiligung an selbstloser Thätigkeit für das Gemeinwohl.

Demgegenüber hat die Idee der freiwilligen Armut (Matth. 19, 21) mehr experimental-pädagogische und symbolische als praktisch-ethische Bedeutung. Den vermittelnden Massstab giebt Ps. 62, 11: „Fällt euch Reichtum zu, so hänget das Herz nicht daran". Die Ethik, auch als „christliche Moral", kann sich neutral zu der Frage verhalten, ob und wann das Urchristentum zu einer richtigen Würdigung des Eigentums gelangt sei. Denn im Vergleich zu dem ungeheuren Umschwung, den das Christentum in der Beurteilung der wichtigsten sittlichen Fragen hervorgerufen hat, war die Eigentumsfrage verhältnismässig unerheblich.

Wie das Sohnesopfer Abrahams — dogmatisch angesehen — als Prüfung des Gottvertrauens und zugleich als abschliessende Berichtigung eines irregeleiteten religiösen Triebes aufzufassen ist, so der urchristliche Kommunismus zugleich als sittliche Leistungsprobe und als negativ abschliessendes Experiment, welches dazu diente, einen irregeleiteten sittlichen Trieb für alle Zukunft in die rechten Bahnen zu leiten. Das praktische Leben bietet nunmehr hinreichende andere Gelegenheit, jene Probe zu machen, ob man die Kraft besitze, um der höheren Güter und des tieferen Selbstes willen alles „Äussere“ zu opfern. Denn allerdings ist es ethische Selbstpflicht, gegenüber allem Äusseren, sei es auch das eigene Leben (Hiob 2, 4; Luc. 14, 26), die innere Freiheit zu wahren. Die rigorose Beobachtung dieser Pflicht kennzeichnet den ehrenhaften Charakter. Aber es ist nicht nöthig, dass gerade Besitz und Eigentum dieses äussere Versuchsobjekt sei, an welchem die Entsagungsbereitschaft und Überwindungskraft des sittlichen Geistes erprobt werde. Es giebt wertvollere Güter, welche nicht bloss, wie das Eigentum, Erweiterung des eigenen Könnens, sondern Faktoren des eigenen Seins sind — wie Vaterland, Beruf, Familie — und welche dennoch um der idealen Wahrheit, um der Treue gegen das innerste Selbst willen müssen aufgegeben werden können. Wenn nun die Vorsehung solche Opfer von uns fordern kann und oft genug fordert, so wäre es doch gleichwohl ein eigenmächtiger Verzicht auf gottgegebene Kräfte, wenn wir in willkürlichen Probeleistungen und in cynischer Lebensverachtung die Mittel sittlicher Lebensbethätigung aufs Spiel setzen wollten; (vgl. § 11 und § 115). Wiefern darf nun die pädagogische Anleitung — in Familie, Schule, Besserungsanstalten — solche Probeleistungen fordern, durch welche der Mut des Jünglings zur Entsagungsbereitschaft gestärkt, die Kraft des Entbehrenkönnens geübt werde? Wiefern darf jede sittliche Gemeinschaft es als ihre Aufgabe ansehen, die Opferwilligkeit ihrer Mitglieder durch regelmässige Eigentumsopfer in Übung zu erhalten? Bedeutung der Kollekten, der Wohlthätigkeitsvereine, der „Bazare“ und öffentlichen Weihnachtsbescherungen. Ist die Abschaffung des „Klingebeutels“ zu befürworten oder aber die Wahrung dieser Sitte, sofern dieselbe die altchristliche Auffassung des Eigentumsopfers als einer gottesdienstlichen Handlung konserviert? Kommunismus der Buddhisten, — der Essäer: „nicht nur die Speise, sondern auch die Kleidung ist ihnen gemeinsam“; „was einer hat, gilt als Besitztum aller und was alle haben, als das jedes einzelnen.“ Die Neigung, dem positiven Recht am Privateigentum eine Richtung auf Herstellung des kollektivisti-

schen „Naturrechtes“ entgegenzusetzen, tritt auf Grund augustinischer Ideen im 12. Jahrh. bei Gratian und im 13. bei Thomas Aqu. hervor. Praktisch hat das Mönchstum dieser Neigung Ausdruck gegeben. Die Ausschreitungen im Reformationszeitalter (Th. Münzer, Karlstadt, Bauernkrieg, Münstersche Rotte) sind von den Reformatoren zurückgewiesen worden. Das Zeitalter der französischen Revolution hat die Bestrebungen zur Reife gebracht, deren geistiger Vater Rousseau ist, während J. Meslier als der beachtenswerteste Vorläufer gelten darf. Nach Robespierre bedeutet „Eigentum“ noch das Recht, welches jeder Bürger auf den Genuss und die freie Verwendung derjenigen Güter hat, welche ihm gesetzlich gewährleistet sind. Nach Lamartine (1848) beruht Eigentum nicht auf Gesetz, sondern auf Instinkt. Proudhon (1841): *La propriété c'est le vol.* Der moderne Kommunismus äussert sich vorwiegend als Bestreben der Verstaatlichung von Grund und Boden (Flürscheim; der Amerikaner Henry George). Klimatische Einflüsse: das tropische Klima begünstigt die Eigentumsverachtung; biologisch, psychisch, ökonomisch, diätetisch. Der Unterschied zwischen Besitz und Eigentum ist fliessend. Scheindefinition: „Eigentum innerer Besitz, Besitz äusseres Eigentum“. Dag. vgl. Schleierm. (Mon. IV, 406) „Nur was ich selbst hervorgebracht und immer wieder aufs neue mir erwerbe, ist für mich Besitz“. Übliche Unterscheidung: Eigentum der mehr persönliche, Besitz der mehr äusserliche Kraftzuwachs; jenes auf qualitativer Assimilierung, dieser auf quantitativer Machtausdehnung (Okkupation) beruhend. Nach juristischem Sprachgebrauch wird der Individualbesitz durch rechtliche Sicherstellung seiner Zugehörigkeit zum Eigentum (s. u. v. Ihering). — Was folgt aus der Thatsache, dass Kinder über Gaben sich nur, wenn sie das Bewusstsein eigenen Besitzes damit verbinden, wahrhaft freuen und dass gerade aus der Verwaltung solches als Eigentum vorgestellten Besitzes Ordnungsinn, Dankbarkeit, Mitteilsamkeit sich entwickeln?

A. Wagner, Lehrb. d. polit. Ökonomie, (2) S. 502—821 (über d. Begriff des Eigentums und seine geschichtl. Entwickelung). H. v. Scheel, Sozialism. u. Kommunismus, Handb. d. pol. Ök. I, 3. Tönnies, (s. § 41). Hundeshagen, D. Kommunism. u. die Sozialreform im Laufe der christl. Jahrh., ThStuKr 1845. Merz, Armut u. Christentum, 1849 (Bilder u. Winke zum christl. Soz. u. Kommunism.). Uhlhorn, Christliche Liebesthätigkeit, 1882 (90). A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Gesch., 1883. Comte, Traité de la propriété, 1834. Thiers, De la propriété, 1848. De Laveleye, La propriété et ses formes primitives, 1874. d. v. K. Bücher 1879 (erweitert). Über den Einfluss der Natur,

der Sitten und der Religion auf die Entw. des Eigentums: Lu. Felix, 3 Bde. (bis 1889). v. Ihering, „Besitz", Hndwb. d. Staatswissensch. II. („Die scharfe Unterscheidung der Begriffe Besitz und Eigentum ist eines der Kriterien, wodurch sich der Jurist vom Laien unterscheidet. Thatsache und Recht, das ist der Gegensatz, auf den sich der Gegensatz von Besitz und Eigentum reduziert: der Besitz ist die thatsächliche, das Eigentum die rechtliche Herrschaft „über die Sache." Dem besitzenden Nichteigentümer steht der nichtbesitzende Eigentümer gegenüber). Gust. Cohn, Syst. d. Nationalökon. I, § 305 ff.

W. Drumann, D. Arbeiter u. Kommunisten in Griechenl. u. Rom, 1866. Morelli, Code de nature, 1752. Rousseau, Contr. social. J. Meslier, († 1733), s. o. § 13. Proudhon, Qu'est-ce que la propriété? 1841. Henry George, s. § 63. — Dezamy, Code de la communauté, 1843; (absolut egoistisch, ebenso:) Stirner, Der Einzige u. sein Eigentum, 1882. — Marx, Das Kapital, 1867. v. Hartmann, Philos. d. Unbew. 1869, 591. Lor. v. Stein, Gsch. d. sozialen Bewegung in Frankreich, 3 Bdne, 1850. K. Hillebrand, D. Anfänge des Soz. in Frankreich, 1879. Kommunismus und Sozialismus in Frankreich (v. dems. Vf.). J. Müller, Platons Staatslehre und der moderne Sozialismus, Progr. 1886. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Sozialismus, 1879. O. Schmidt, Darwinismus u. Sozialdemokr., 1879. R. Virchow, Sozialism. u. Reaktion, 1878. Über die kommunistische Sekte in Russland: E. Montanus, Die Stundisten in Russland, D. Gegenw. 1891, 4. Luthardt, Vortr. üb. d. Moral des Christent., S. 280 ff. Über die Essäer: Josephus, B. Jud. II, 8. Philo, II, 632 f. (Mangey). Schürer, Neut. Zeitgsch., (1) 603 ff; s. o. § 26. — Thiersch, Die Kirche im apost. Zeitalter, (2) 1858. Lechler, (2) 1857, (3) 1885. Gass, I, § 38, § 52, § 99. Ritschl, Christl. Vollkommenh., 1874. H. Jakoby, Jes. Christus u. die ird. Güter, 1875. Gegen Strauss u. Überweg (üb. Christentum u. Eigentum): F. A. Lange, II, (3) 528 ff. O. Holtzmann, D. Christusbild d. Gsch. u. der Dogm., 1890, 26–28.

§ 53. Die sittliche Bedeutung der **Arbeit** besteht nicht bloss darin, dass sie Produktionsmittel, d. h. Mittel zur Schaffung, Wahrung, Mehrung des äusseren Besitzes und zur Aneignung der Geistesbildung ist, sondern vor allem darin, dass sie die wesentlichste Bethätigungsform der tugendhaften Persönlichkeit im Dienste der Gemeinschaft, d. h. **Berufsarbeit** ist.

Die Arbeit ist selbst dann, wenn noch vorwiegend selbstische Motive das Seelenleben beherrschen, ein unmittelbar ethisierendes Ele-

ment. In jeder Arbeit als solcher liegt ein Moment der Pflichtleistung und der Überwindung. Während der Müssiggang, sei es der geschäftige (πολυπραγμοσύνη des *ardelio*) oder der nichtsthuende (*dolce far niente*), fast lediglich der vegetativen und animalischen Natur entspricht, so ist die Arbeit eine dem geistigen Wesen des Menschen entsprechende Selbstdisposition, eine Organisierung seiner Kräfte zu Mitteln für einen einheitlichen Zweck. Ist doch nach Aristoteles das geistig-sittliche Wesen des Menschen Thätigkeit (ἐνέργεια), und zwar die vernunftgemässe Thätigkeit, welche auf das dem Menschen eigentümliche „Werk“ (ἔργον) als auf ihren immanenten Zweck (τέλος) gerichtet ist, und tugendhaft ist diese in sich selbst zweckmässige Arbeit dann, wenn sie alle Kräfte vermöge dauernder Übung und Gewohnheit dem höchsten Zwecke der vollkommenen „Eudämonie“, d. h. dem höchsten Gute, dienstbar macht. Nun sind zwar für den Egoisten Zwecke wie Kräfte lediglich das eine und selbe *ego* Aber die Arbeit als bewusste Anstrengung zur Erreichung von Zwecken bewirkt wenigstens formell eine Gegenüberstellung des Zieles (als eines *alter ego*) und des Thuns (als des *agens ego*) und verwirklicht somit formell, wenngleich meist unabsichtlich, die Idee des sittlichen Opfers, d. i. die Hingabe von Kraftwerten für einen als wertvoll geltenden Zweck. Während Müssiggang „aller Laster Anfang“ ist, so ruht auf der Arbeit als solcher ein Segen. Die entsittlichende Gleichgültigkeit und das erschlaffende pessimistische Unbehagen, welches aus der Genusssucht und dem Mangel an bestimmtem Zweckstreben zu entstehen pflegt, kann positiv nur durch Selbstzwang zur Thätigkeit und durch religiöse Vertiefung verhütet werden (*ora et labora*); andernfalls treibt die Konsequenz des moralischen Fäulnisprocesses negativ entweder dem physischen Übel oder dem geistigen Elend nihilistischer Verzweiflung entgegen. „Arbeit ist des Blutes Balsam, Arbeit ist der Tugend Quell“ (Herder im Cid). Neben der Heilighaltung der Familie ist die Erziehung der Jugend zur Arbeitsamkeit die wesentlichste Quelle der moralischen Gesamtkraft eines Volkes. — Idee des Berufes und Wertschätzung der Treue in der Berufsarbeit seitens des Urchristentums, namentlich bei Paulus. Irrtümliche Auffassung der Stellung des Christentums zur Berufsarbeit bei Feuerbach, Strauss, Überweg, Ziegler. Luthers Bedeutung für die Würdigung dieses sittlichen Ideals, im Gegensatz gegen falsche Askese, Möncherei, Weltflucht (§ 11). Wichtig ist die Beziehung zwischen Arbeit, Besitz, Tausch. Wirtschaftlich betrachtet ist die Arbeit organisierte Thätigkeit, der Besitz organisierte

Stetigkeit, der Tausch organisierte Wechselwirkung konkurrierender Interessen *(commercium* und *merces* zu *merx).* Ist das Prinzip durchführbar, dass die Arbeit den Massstab für den Wert des erarbeiteten Besitzes und für die Abschätzung der Tauschware bildet? Was ergiebt sich für ein sittlicher Gewinn aus der Einteilung der wirtschaftlichen Organisation der Arbeit in die differenziierende und integrierende (sozialisierende) Thätigkeit? (Paulsen; vgl. dazu § 41).

Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen, 1881. Uhlhorn, Die Arbeit im Lichte des Evangeliums, (Bonn) 1877. Otto, Arbeit u. Christentum, 1871. Jules Simon, Le travail, 1866. Paulsen, Ethik, 656 ff. v. Mangoldt, „Arbeit" in Bluntschli's Staatswörterb. I. Weinhold, Gsch. d. Arbeit, I, 1869 Stamm, Gsch. d. Arbeit, (2) 1871. Jäger, Die menschl. Arbeitskraft, 1878 (von materialistischem Standp.). Brassey, On work and wages, 1872. — Über „Arbeitsteilung": Ad. Smith, Wealth of nations, I, 1–3. Roscher, Syst. I, § 48 ff. G. Cohn, Syst. d. Nat.-Ökon. I, § 233 ff. v. Mangoldt, Volkswirtschaftslehre, 1868, Cp. 9. Herrmann, Staatsw. Unters., (2) 1874, 193 ff. K. Marx, Das Kapital, (2) S. 345 ff. Schmoller, Die Thatsachen der Arbeitsteilung, J. f. Gesetzg. u. Verw. XIII, 1003 ff.

Felix Dahn, Deutsches Rechtsbuch, 1877 (III, a: Sachenrecht). G. Schönberg, D. sittl. relig. Bed. d. soz. Frage (N. Volksb. II, 1877, 2 u. 3, 60). Stöckl, Das Christentum u. die grossen Fragen der Gegenw. auf dem Gebiete des geistigen, sittl. u. soz. Lebens, (Mainz) 1879, I. Weber, Christentum u. Arbeit, (2) 1887. — Luigi Cossa, Primi elementi di economia politica, (6) 1883. Fourier, Théorie des *quatre mouvements*, 1808. Th. Funck-Brentano, La civilisation et ses lois, Morale sociale, 1876 (1. Sitten u. Gesetze; 2. Arbeit u. Reichtum). — Gass, I, § 38, § 49 ff. C. Schmidt, Société civile dans le monde rom. III, 66 *(les classes laborieuses).* Benj. Franklin, Des armen Richards Kalender, 1758. („Faulheit gleicht dem Roste und verzehrt schneller als Arbeit abnützt, während der oft gebrauchte Schlüssel immer blank ist". „Der schlafende Fuchs fängt kein Huhn". „Die Katz' im Handschuh' fängt keine Mäuse". „Sorgen entspringen aus Müssiggang und schwere Mühen aus unnötiger Ruhe".)

§ 54. Dem Gelde als konventionellem Tauschmittel und Akkumulator aller tauschfähigen Güter kommt mit fortschreitender Civilisation erhöhte moralische Bedeutung zu. So gewiss Handel und Verkehr, Umsatz und Verdienst, Bildungs- und Genussmittel,

Arbeitskraft und Arbeitsgelegenheit nicht bloss Gegenstand sittlicher Thätigkeit, sondern Bedingung sittlichen Gemeinschaftslebens sind und stetige Anregung zu sittlicher Selbstbildung bieten, so gewiss wird auch dem koncentrierten Wertobjekt, dem Gelde, eine um so höhere sittliche Bedeutung beizumessen sein, je mehr vermittelst desselben Umsatz und Verkehr erleichtert, Existenz-, Genuss- und Bildungsmittel beschafft und die Arbeitsmärkte beherrscht werden. Sittliche Pflicht ist es, die Sicherheit und Beharrlichkeit des Geldwertes nicht zu gefährden.

Um die unermessliche Bedeutung des Geldes für die Förderung des sittlichen Lebens an einem Beispiele zu verdeutlichen, sei daran erinnert, dass auch die Verteilung der erziehlichen Kräfte, durch welche die sittlich-religiöse Bildung der heranreifenden Jugend geleitet wird, im Allgemeinen durch Angebot und Nachfrage geregelt wird und dass als Regulator dieser scheinbar rein „persönlichen" Wertausgleichung das finanzielle Tauschmittel dient. „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert." Der „ungerechte Mammon" erwirkt Aufnahme in die „ewigen Hütten". Die doppelte Stellungnahme des Christentums zum Gelde: 1. als gefährlichem Rival der höheren sittlichen Güter (Matth. 6, 24, 19, 24, 1 Tim. 6, 10), 2. als Mittel zur Verwirklichung derselben (Eph. 4, 28) entspricht der christlichen Wertschätzung des Privateigentums (§ 52) und dem allgemeinen Korrelatverhältnis zwischen Dualismus und Monismus, Ausschliesslichkeit und Universalität, Überwindung und Verklärung, zwischen dem „Eins ist not" und dem „Alles ist euer". Das Geld ist indifferentes Medium zur Erlangung aller möglichen Güter; wird es gemissbraucht, so kann es ein Fallstrick der Versuchung zu allen möglichen Sünden werden. Zwar kann das Geld geistige Leistungskräfte nicht ersetzen, aber die Ausbildung dieser ist ohne jenes Mittel kaum möglich. Je geförderter ein Kulturleben, desto mehr ist der Einzelne in seinen geistigen Existenzbedingungen von der ökonomischen Grundlage abhängig. Ohne Geldmittel oder ein unter Mitwirkung derselben erworbenes Wertäquivalent (Zeugnisse, Fertigkeiten) kann selbst der gut beanlagte, fleissige, strebsame Kulturmensch hülflos dastehen. Das Geld ist 1. konkretes Symbol des Eigentums und 2. reale Kraftquelle, — in beidem ein geeigneter Wertmesser der Gesinnung (Matth. 19, 22). Handelt es sich um „Mein und Dein," um Geld, so „hört die Gemütlichkeit auf" und ebendarum fängt an dieser Stelle oft die Übungsstätte für echte Moralität an. Wie im öffentlichen Leben der wechselnde Stand des Geldmarktes, die Börse, oft das zuverlässigste

Barometer der politischen Lage ist, so die ökonomische Lage des Einzelnen nicht selten — wenn auch leider nicht in der Regel — ein Kennzeichen seiner praktischen Tüchtigkeit, weil eine Frucht seiner sittlichen Anstrengungen, seiner Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, haushälterischen Weisheit. Daher die mannigfache parabolische Verwertung des Geldes in den Reden Jesu. Wie rechtfertigt sich gleichwohl die Mahnung, „nicht Schätze zu sammeln auf Erden?“ — Wie ist von hier aus das Erbrecht zu beurteilen? (§ 56). Welche Wahrheit liegt in dem Worte: *„time is money“* und „Zeit und Geld sind Kautschuk?“ Mannigfach ist der unmoralische Missbrauch des Geldes. Der Geizige betrachtet seinen Besitz als Selbstzweck, statt als Mittelzweck. Der Habsüchtige geht in dem leidenschaftlichen Suchen nach diesem Mittelzweck auf. Der gewissenlose Unternehmer, der betrügliche Gründer, der leichtsinnige Wechselkontrahent gefährden die Sicherheit des Tauschmittels. Der rücksichtslose Staatsfinancier (Choiseul, du Terray), welcher mittels unbesonnener Ausgabe von Staatspapieren mit dem öffentlichen Kredit *va banque* spielt, und der professionsmässige Börsenspieler, welcher durch selbstsüchtige Ausnutzung und Beförderung von Kursschwankungen das Vertrauen des Publikums irreführt, stellen die Beharrlichkeit des Geldwertes überhaupt in Frage. Der Hazardspieler macht die allmählichen, natürlichen, zufälligen, unvermeidlichen Schwankungen im Gelderwerb durch künstliche, plötzliche, willkürliche Steigerung zu unnatürlichen. Der Zoll- und Steuerdefraudant bestiehlt den Staat, der Falschmünzer bestiehlt zugleich die einzelnen Glieder der Gesellschaft, ohne Rücksicht auf Arm und Reich, indem er unter dem Scheine der Echtheit ein wertloses Tauschmittel in Umlauf setzt. — Die Frage, ob das Edelmetallgeld gänzlich durch eine andere Form des Tauschmittels (Kreditbillets) wird ersetzt werden können, gehört kaum mittelbar in die Ethik; ebenso die moderne Währungsfrage. Wenn sich dereinst die Chemie in Physik auflösen sollte, so würde die Verwirklichung der alchymistischen Träume zur Entwertung des Geldes und zum Warentausch zurückführen. Die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, wie sie der Sozialismus erstrebt, wird die moralische Bedeutung des wertkoncentrierenden Tauschmittels nicht aufheben.

Knies, Geld und Kredit, (2) 1885. M. Wirth, D. Geld: Gsch. der Umlaufsmittel v. d. ältesten Zeiten bis z. Gegenw., 1884. Simmel, Zur Psychologie des Geldes, (Schmoller's Jahrb. f. Gesetzg. u. Verw.) 1889. Umpfenbach, Wesen des Geldes, (Habilit.-Schr.) 1856. St. z. Putlitz, Wert, Preis und Arbeit, 1880. Karoly, Das Geld der Zukunft,

(2) 1884. J. SCHILLER, Das Christentum und das Geld, K. M. Sch. 1890, 786 ff. SCHÄFFLE, Über die ethische Seite der nationalökonomischen Lehre vom Werte, 1862. LINDWURM, Theorie des Wertes, Jb. f. Nat.-Ök., 1865. RÖSLER (ebendas.) 1868. LAUNHARDT, Wesen d. Geldes u. Währungsfrage, 1885. FRIEDLÄNDER, (Dorpat) 1852. — J. B. MEYER, Geld u. Geist, (Gegenw. V, 6. 103. 135) 1874. Sozialist. Briefe aus Amerika, (München) 1883.

BOG. GOLTZ, D. Mensch u. d. Leute I, 1858 (113 ff. Besitz, Geld, Armut. Haben u. Sein sind zwei Grundfaktoren der Menschenbildung; nicht nur der Charakter wirkt auf den Besitz, sondern noch eher wirkt der Besitz, insbesondere der grosse Geld- u. Grundbesitz auf den Charakter zurück). MARX, Kapital (II, 2: Der Cirkulationsprozess). P. MÜLLER, Die Geldmacht im alten Rom gegen das Ende der Republik, 1877. SCHÄFFLE, Kapitalismus u. Sozialismus mit bes. Rücks. auf Geschäfts- und Vermögensformen, (2) 1877. — Über Finanzwissenschaft im Allg.: A. WAGNER; ROSCHER; LOR. v. STEIN; G. COHN. Einzelne philos. Ideen: ARISTOT. V, 8. TRENDELENBURG, Naturrecht, 1868, 207. J. H. FICHTE, II, 2, § 95 ff. A. SMITH, Wealth of nations, 1776. — JEVONS, Money, (d) 1880. MORAN, Money, New-Y. 1863. CHEVALIER, La monnaie, (2) 1866. COLWELL, The ways and means of payment, (Philad.) 1859. WALKER, Money, 1878. — [Über die Währungsfrage: O. GLAGAU, Des Reiches Not oder der neue Kulturkampf, 1879 (darin eine Abhdlg. über die Währungsfrage und ihre sozialen Konsequenzen). LEXIS, Jf N.-Ök. 1880. A. DEL MAR, History of the precious metals, 1880. MESSEDAGLIA, (dass.), Rom 1881. ROSCHER, 1872. FRÈRE-ORBAN, (Brüssel), 1874. HACK, Üb. eine internationale Münzeinigung, (Z. f. d. gs. Staatsw.) 1870. ARENDT, Vertragsmäss. Doppelw. 1880. BAMBERGER, D. Geld der Zukunft, 1877. SCHÄFFLE, (Für internationale Doppelw.) 1881]. — L. TOLSTOI, Was ist Geld? (Freie Bühne, I, 1, 1890. — Geld ist nicht bloss Wertmesser, Zahlungsmittel, Sparmittel, Tauschmittel, sondern „geronnene Gewalt.“ Es repräsentiert nicht die Arbeit dessen, der es besitzt, sondern es dient infolge einer ungerechten Gesellschaftsordnung als Mittel zur Unterjochung des Menschen durch den Menschen).

§ 55. In dem Masse wie man den Wohlstand als koncentrierte ethische Kraftquelle und somit als Vorbedingung zur ungestörten Entwickelung der Persönlichkeit anerkennt, wird der Kapitalbesitz ideell zu einem so wichtigen moralischen Mittel erhoben, dass das Problem entsteht, auf welche Weise dieses

Mittel allen in möglichst gleichem Umfange zugänglich gemacht werden könne.

Da eine Bereicherung der Armen nur durch freiwillige oder unfreiwillige Enteignung der Reichen möglich ist, freiwillige Selbstentäusserung Einzelner aber selten ist und nur als fernes Ziel ethischer Gesamtbildung in Aussicht gestellt werden kann, so hat das Gemeinwesen, Gesellschaft wie Staat, die moralische Pflicht, soweit das Recht dies gestattet, die Kluft zwischen Armut und Reichtum ausgleichen zu helfen. Nur über das Mass und die Art, wie solches zu erfolgen habe, bestehen Meinungsverschiedenheiten. Der liberale Individualismus vertritt mehr die „ökonomische Freiheit"; das prinzipielle Recht zu staatlicher Zwangsregelung der ökonomischen Ungleichheiten verfechten die sozialistischen Bestrebungen. Zu letzteren zählen historisch (auf dem Gebiete der politischen Theorien): die romantisch-konservative Schule, namentlich K. L. v. Haller, Ad. Müller, Stahl, Leo, welche Rückkehr zum christlich-mittelalterlichen Staat fordern; Villeneuve und Périn, welche Legitimismus und Nationalökonomie als natürliche Bundesgenossen ansehen; Le Play und Cochin, welche eine Sozialreform in konservativem Sinne erstreben; die Neuprotektionisten, namentlich List, Hamilton, Carey, Dühring, welche im Gegensatz zu Ad. Smith's kosmopolitischer nationale Ökonomie verlangen; J. G. Fichte, der die ethische Seite der Volkswirthschaft zuerst betont hat, und, ihm am nächsten verwandt, der Begründer des modernen Staatssozialismus Rodbertus; die pessimistischen Philanthropen, wie Sismondi, welche die freie Konkurrenz als Ursache der Warenhäufung, der Kapitalzusammenziehung, des Pauperismus bekämpfen; die Kommunisten, welche Privateigentum und Familie in Frage stellen (sozialistisch Proudhon, anarchistisch Bakunin); endlich die Sozialisten im engeren Sinne, unter denen namentlich hervorzuheben sind: Fourier (Phalansteren); St. Simon (Abschaffung der Erbschaft im Industriestaat), Louis Blanc (Recht auf Arbeit in den Nationalwerkstätten); Proudhon (unentgeltlicher Kredit an Volksbanken); Lassalle (Produktivassociationen mit Staatskredit); Marx (Kollektivismus mittels Expropriation des nicht produzierenden Kapitals); die Kathedersozialisten A. Wagner, Schmoller, Schäffle, F. A. Lange, G. Cohn, Ad. Held, Funck-Brentano, Nasse, v. Scheel, welche Beschränkung des Territorial- und Rentenbesitzes, oder (mit Flürscheim) gänzliche Verstaatlichung von Grund und Boden, im übrigen Steuerreform fordern; ähnlich Cusamano, Luzzatti, der Schwede Leffter, die Russen

Bilinski, Wrede. — Zur Kritik: dem gleichen Recht aller auf Anteil an den moralischen Gütern (§ 13) steht die Übermacht des Grosskapitals im Wege, aber die erworbenen Rechte des Privatbesitzes stehen dem letzteren zur Seite. Was kann nun der Staat, was die Gesellschaft zur Milderung der Ungleichheit thun? Soll nicht die Sittenlehre vor allem die grössere Gefahr der Unzufriedenheit und der gewaltsamen Umwälzung bekämpfen? Liegt nicht auch in der Ungleichheit ein wichtiges ethisches Motiv? Dem Unterschiede der Individuen, des Talentes, Fleisses entspringt (und entspricht?) die Verschiedenheit des Privatkapitals. Das Grosskapital kommt dem Einzelnen und Ärmeren zu gute; der freie Wettbewerb um die Möglichkeit hervorragenden Privatbesitzes spornt zu grösserer Thätigkeit. Was der Staat thun kann, ist zum grössten Teil schon geschehen: formell die Heranziehung der Volksvertretung zur Gesetzgebung und Steuerbewilligung; materiell die praktischen Hülfsleistungen des Staates mittels gesetzlicher Einrichtungen (Altersversorgung, Unfallsversicherung, Arbeiterschutz, Frauen- und Kinderschutz, Waisenversorgung, Armenpflege, Spar- und Kreditbanken, freier Unterricht). In eine Widerlegung der extremen sozialistischen Theorien braucht die Wirthschaftslehre wie die Ethik nur insofern einzutreten, als die reale Möglichkeit der Durchführung erwiesen würde; nun aber steht sogar die logische Möglichkeit bei vielen dieser Theorien in Frage. Einen Staat nach dem Muster Fourier's, auch Marx's (auch Rodbertus'?) kann man sich bis in das einzelnste Detail gar nicht vorstellen, falls man als seine Mitglieder lebendige Menschen von der gegenwärtigen Wirklichkeit voraussetzt. Sucht man aber in Gedanken die Menschen nach dem entworfenen Gesellschaftsideal umzuwandeln, so zeigt sich alsbald, dass auch das sozialistische Problem auf sprachliche Streitpunkte zurückführt. Denken wir uns die Interessensphären der Gesellschaft dem organisierten Leben des Staatskörpers sachlich untergeordnet, so dürfen wir die gesamte Terminologie, mittels deren wir ehedem die Gesellschaft mit ihren individuellen Rechten und ihrer freien Erwerbs- und Liebesthätigkeit als die vollkommenste Blüte des staatlichen Lebens zu charakterisieren pflegten, nicht mehr auf dieses Objekt anwenden: die erzwingbaren Staatsrechte und staatsbürgerlichen Verpflichtungen absorbieren alsdann auch den bezüglichen Wortschatz, und die begriffliche Unterordnung der Gesellschaft unter den organisierten Rechtsstaat hat zur Folge, dass eine Reihe von unübertragbaren Ausdrucksformen, an denen unser politisches und ethisches Bewusstsein sich zu orientieren gewohnt war, entwertet

wird: Individualität und Freiheit, Arbeit und Eigentum verlieren einen Teil ihres sittlich wertvollen Klanges; und dadurch würde möglichenfalls ein sittliches Interesse gefährdet. Wenn nur die Beteiligung an Staatsämtern vollkommen charakterbildend wirkt, so könnte gefolgert werden, dass freier Unternehmungsgeist nichts als geschäftiger Müssiggang sei. Wenn alle darauf angewiesen sind, vom Staate Unterstützungen zu ihrem Lebensunterhalt zu erwarten, so scheint das Wort Almosen seinen demütigenden Charakter zu verlieren, und das Unsittliche eines nicht bloss provisorischen, ausnahmsweisen, sondern grundsätzlichen und dauernden Almosenempfangens möchte nicht mehr voll zum Bewusstsein kommen. Will man aber eine derartige Entwertung der Sprache verhüten, so muss man den sachlichen Unterschied und das Korrelatverhältnis von Staat und Gesellschaft, Gemeinbesitz und Privateigentum auch fernerhin begünstigen; an dem Opfer, welches die Gefahr einer Sprachverschiebung uns zumutet, wird das sachliche Risiko offenbar, welches utopischen Reformplänen anhaftet. Hierzu sind zu vergl. die kläglichen Ergebnisse der chinesischen (vgl. Ab. Rémusat), Cabet'schen, Fourierschen Experimente, sowie die Verarmung der christlichen Urgemeinde; daneben die zeitweisen Erfolge des berühmten jesuitischen Sozialisierungsversuchs (Paraguaystaat bis 1750) und der Gründungen des Reisepredigers Gustav Werner in Württemberg (seit 1842). — Vgl. das anonyme Buch „Was kann die Sprache zur Lösung der sozialen Frage beitragen?" Bresl. 1890 (Preuss und Jünger), welches freilich nicht tief genug greift, indem es hauptsächlich den Mangel an gegenseitigem sprachlichen Verständnis zwischen den höheren und niederen Ständen rügt.

G. Schönberg, Die gewerbl. Arbeiterfrage, Handb. d. pol. Ök. II, 549 ff. H. v. Scheel, Theorie d. sozialen Frage, 1871. Fortlage, Bed. d. sozialist. Ideen für unser Zeitalter u. seine Wissensch., ZfPh. 1855. Schäffle, Kapitalismus u. Sozialismus, 1870. Quintessenz des Sozialismus, 1874. F. A. Lange, Mill's Ansichten über die soziale Frage u. die angebl. Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey, 1866. Arbeiterfrage (1869) S. 263 ff. R. Meyer, Der Emanzipationskampf des vierten Standes, I, 1882 (2).

Blume, D. Zukunfsstaat u. die Lösung der soz. Frage (allen Berufsständen, Arbeitgebern u. -nehmern gewidm.), 1884. Popper, Das Recht zu leben, (sozialphilosoph. Betr.) 1878, 80 ff. (allg. Nährpflicht sei wichtiger als allg. Wehrpfl.). Lindwurm, Eigentumsrecht u. Menschheitsidee im Staate, 1878. H. Sommer, R. v. Iherings Theorie des gesellsch.

Utilitarismus, Pr. Jb. 1885, I. LASPEYRES, Zur Moralstatistik: d. Einfl. der Wohnung auf das Betragen, ZfVpsSprw 1869. — Patriarchen des Staatssozialismus vor der Revolutionsära: Plato (πολιτεία), Thom. Morus († 1535), Campanella († 1639), Bacon († 1626), Hobbes († 1679), Harrington, Meslier, der Chinese Micius. M. KOHN, Berthold v. Regensburg, ein Sozialethiker des M.-A. („Deutschland“ 1890). — Unter den deutschen Philosophen ist J. G. Fichte („Geschlossener Handelsstaat“) der erste Staatssozialist. TH. MORUS, De optimo reipublicae statu deque *nova insula Utopia*, 1516. Über Campanella's polit. Ideen *(„Civitas solis“)*: SIGWART, Pr. Jb. 1866, II. MESLIER, s. o. § 13. Über die ehemaligen sozialist. Umwälzungen in China vgl. Faber und Abel Rémusat (s. u. § 89). Über BACO, („Neue Atlantis“), HOBBES (Leviathan), HARRINGTON (Oceana), SISMONDI († 1819), CABET († 1856, Voyage en Icarie), s. BRASCH, (§ 56). — BAZARD, Doctrines de St. Simon, 1828—29. Über die Gründung. d. *Brook Farm* (nach Fourier-Cabet'schen Grundsätzen) s. Hawthorn, Blithedale, Romance, sowie Emerson's Ztschr. *The Dial.* SUDRE, Histoire du communisme. COQUELIN, et GUILLAUMIN, Dictionnaire de l'Économie Politique, Paris 1854. ERHARDT, Die Nationalökonomie der Reformatoren, ThStuK 1881. R. v. MOHL, Encykl. d. Staatswiss. 1872, 449. — K. LINCKELMANN, D. Unfallversicherung n. d. deutsch. Reichsges. [1884], 1886. Vgl. die Handausgabe (auch d. Krankenkassenges. v. J. 1883), Lpzg. (Rossberg) 1884.

§ 56. Die ethische Grenze eines politisch durchführbaren Staatssozialismus bildet 1. der familiär sittigende Wert des Erbrechts, insonderheit des durch beschränkte Testierfreiheit modifizierten Intestaterbrechts; 2. der charakterbildende Wert der Selbsthülfe; 3. der objektive Nutzen der privaten Unternehmungen, sofern diese im Vergleich zu den Pflichtleistungen, wie sie der Staatsbetrieb fordert, auf freiere Entfaltung der produktiven Kräfte angewiesen sind und somit nicht nur zu kühnerem Wetteifer, sondern auch zu regerem Streben nach stetiger Vervollkommnung anspornen.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Staatssozialismus und der Sozialdemokratie besteht darin, dass die letztere allein in der Arbeit die Quelle des Reichtums und der Kultur, allein in der Abhängigkeit der Arbeiterklasse die Ursache des Elends und der Knechtschaft sieht und demgemäss allein in der Arbeiterklasse — unabhängig von dem natio-

nalen Staatsverbande — das berufene Organ zur „Befreiung der Arbeit“ anerkennen will, während der Staatssozialismus theoretisch weniger einseitig urteilt und praktisch eine nationale und friedliche Regelung der Arbeiterfrage durch die bestehenden staatlichen Organe erstrebt. Dass der Staatssozialismus im Vergleich zur Sozialdemokratie ein grösseres Mass freiheitlich organisierter Selbstverwaltung empfiehlt und überhaupt ein möglichst konservatives Festhalten an der gegenwärtigen berufsständigen Gliederung der Gesellschaft vertritt, dass er zu den religiösen Fragen eine freundlichere, zu den ethischen eine strengere, zur Verfassungsfrage eine konservativere Haltung einnimmt, dass er die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und die Heilighaltung der Ehe für das Gedeihen des Volkslebens mehr betont und das soziale Königtum preist, — alles dies mag als ein nur gradueller Unterschied gelten. Das gemeinsame Ziel der beiden Richtungen, der sozialdemokratischen und der staatssozialistischen, ist die Verstaatlichung der Arbeitsorganisation; das Hauptmittel dazu die Umwandlung des Privatkapitals in Kollektivkapital und die Umwandlung der erwerbschaffenden Privatarbeit in staatlich besoldete Kollektivarbeit. Durch diese Umwälzung würde die Grundlage der gegenwärtigen Arbeitsorganisation, nämlich die freie Konkurrenz und die Möglichkeit uneingeschränkter Erwerbung von vererbbarem Privatkapital, prinzipiell aufgehoben. Die Durchführbarkeit dieser sozialistischen Ideen zu prüfen ist nicht Sache der Ethik; ihr liegt nur ob, unter vorurteilsfreier Würdigung der sittlich berechtigten Motive jener Bestrebungen auf die ethischen Vorzüge der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung sowie auf die Gefahren aufmerksam zu machen, welche das sozialistische Programm im Falle seiner uneingeschränkten Durchführung wahrscheinlich im Gefolge haben würde. Jene Vorzüge sind die oben angegebenen. Dem freien Wettbewerb, dem Angewiesensein auf selbständiges Erwerbsstreben, dem Interesse an fleissiger und sparsamer Mehrung des eigenen Vermögens und dem Recht, die Ersparnisse des eigenen Fleisses und der Enthaltsamkeit in ihrem Genusse überlebenden Angehörigen und Nachkommen zu gute kommen zu lasssen und so „ein Band zu schlingen zwischen den hinterbliebenen und sich erneuernden Generationen,“ entspringen mancherlei Tugenden, deren Ausbildung der Boden entzogen würde, sobald alle Arbeitsmittel, nicht nur Grund und Boden, Maschinen, Werkzeuge, Verkehrsmittel, sondern alle tauschfähigen Werte, alle mobilen Produktivkapitalien verstaatlicht würden. Auch die Ablösung des vorhandenen Privatkapitals mittels einer „Genussmittelrente“, eine Übergangsmassregel, durch welche

die Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit einer plötzlichen Enteignung verhütet werden soll, würde vielleicht nur dazu dienen, die „gegenwärtig lebenden Eigentümer in einem Reichtum von Genussmitteln zu ersticken,“ es sei denn, dass diesem Vorrat an Genussmitteln wiederum tauschfähige Werte in Form von dahrlehnbaren und zinstragenden Besitztiteln substituiert würden. Aber so gross die Gefahren sein mögen, welche aus einer derartigen sozialistischen Umwälzung hervorgehen können, so ist doch einstweilen die Möglichkeit zuzugestehen, dass die Mängel, welche dem gegenwärtigen Produktionssystem anhaften und welche auf dem zunehmenden Missverhältnis zwischen Kapital und Arbeit beruhen, einen noch erheblicheren Höhengrad erreichen könnten und dann sittliche Gefahren im Gefolge haben möchten, die es wünschenswert machen müssten, das geringere Übel, den Verzicht auf die Vorzüge des Privateigentums und der privaten Produktionsweise, dem grösseren Übel, der Herabdrückung des Arbeiterproletariats zu menschenunwürdiger Existenz, vorzuziehen. Die Frage nun, an welcher Stelle eine grössere Gefahr für die Moral liegt, kann nur dann beantwortet werden, wenn beiderseits ausreichende Erfahrungen vorliegen, wie sie inzwischen weder die Wirtschaftsgeschichte noch die Sittengeschichte bisher aufzuweisen vermag. Das Urteil der Ethik ist hier abhängig von der Wirtschaftslehre, und da die geteilten Meinungen der Volkswirtschaftler gegenwärtig die Bildung eines abschliessenden Urteils nicht gerade begünstigen, so mag die Sittenlehre einstweilen ihre vorwiegende Aufgabe darin sehen, nachzuweisen, dass gerade wegen dieser Unsicherheit bezüglich der Frage, ob der sozialistische Zukunftsstaat überhaubt möglich ist und ob im Falle seiner Durchführung die ihm entkeimenden Gefahren mit der Summe der gegenwärtig übersehbaren wirtschaftlichen Notstände einen vorteilhaften Vergleich aushalten würden, — dass angesichts dieser Lage die nächste Pflicht ist, zu warnen vor einer Überstürzung, welche ohne Zweifel schwere Gefahren nach beiden Seiten im Gefolge haben würde. Einerseits würde nämlich das Misstrauen geweckt, andrerseits die Begehrlichkeit gesteigert. Einerseits würde die individualistische Richtung in steter Besorgnis gegenüber der zwangsweisen Verstaatlichung in Versuchung geraten, das von ihr sonst vertretene Prinzip der freien Entfaltung aller Kräfte durch vorbeugende Massregeln der List und der Vergewaltigung zu ersetzen, wodurch die bis dahin mehr befürchtete als wirkliche Gefahr der kapitalistischen Ausbeutung gerade heraufbeschworen und begünstigt würde. Andrerseits würde die der sozialis-

tischen Richtung anhangende Masse, in der Hoffnung bei einer Umwälzung der Eigentumsverhältnisse materielle Vorteile zu erringen, trügerische Aussichten auf Mehrung des Individualbesitzes nähren, wodurch ebenfalls dem bis dahin mehr behaupteten als wirklichen Selbstsuchtscharakter alles Privateigentums eine thatsächliche, neue und festere Basis gegeben würde. Mithin: das Vorhandensein der entgegengesetzten Strömungen — nicht bloss bei den Theoretikern, sondern in der öffentlichen Meinung — beweist, dass gegenwärtig möglichst beiden wirtschaftlich-politischen Auffassungen Rechnung zu tragen ist und dass wenigstens vom Standpunkt der sittlichen Beurteilung ein rückhaltloses Eintreten für das sozialistische Programm verfrüht sein würde. Aber nur für das Programm, sofern dieses nach Zweckmässigkeit und Durchführbarkeit streitig ist; nicht ebenso für die Triebfedern des Sozialismus. Insofern als diese auf das Bestreben hinauslaufen, dem Arbeiter eine menschenwürdigere Existenz zu schaffen und von dem Ertrag seiner Arbeit ihm den gebührenden Anteil zu sichern, insofern haben dieselben an dem sittlich-religiösen Element der Nächstenliebe und an dem sittlich-rechtlichen Element der Gerechtigkeit ihren Halt und ihre Wahrheit. Die Verkürzung des Arbeitslohns gehört nach Jerem. 22, 13 und Jac. 5, 4 zu den schwersten Sünden; die Pflicht der Christen, und gerade derer, die da „haben als hätten sie nicht“, sowie derer, welche „nichts innehaben und doch alles haben,“ ist vor allem die, niemand etwas schuldig zu bleiben, es sei denn die Unendlichkeit der unmessbaren Nächstenliebe (Röm. 13, 8). Aber ob nicht die gegenwärtige Gesellschaftsordnung diese Haltung ermögliche und für die thatsächlichen Mängel hinlänglich wirksame Ausgleichsmittel an die Hand gebe, ist nicht erwiesen. Und so lange es nicht erwiesen ist, wird die Wertschätzung des freiheitlichen Individualismus ein historisches Recht behaupten; das liberale Prinzip vertreten bedeutet insofern ein wahrhaft konservatives Interesse vertreten. Freilich wird auch hier der prinzipielle Standpunkt durch die wechselseitige Bedingtheit zwischen der Feststellung historischer Thatsächlichkeit und der Handhabung des Sprachgebrauchs beeinflusst und seine Begründung ebendadurch erschwert. Man vergleiche nur die schroffe Entgegensetzung der Begriffe Sozialismus und Kommunismus in dem § 41 erwähnten Werke von Tönnies mit der thatsächlich vorherrschenden Meinung, wonach beide nur unwesentliche Modifikationen eines und desselben Zukunftstraumes bedeuten. Historisch lässt sich immerhin manches Ergebnis feststellen. So bezüglich des Privateigentums das Scheitern der § 55 erwähnten

Versuche sozialistisch-kommunistischer Gesellschaftsordnung. Bezüglich der Verstaatlichung der Arbeitsorganisation die Thatsache, dass grosse Gebiete gemeinnütziger Arbeit, z. B. das Post- und Eisenbahnwesen, mit Erfolg bereits sozialisiert worden sind und dass die moderne militärische und die Schulorganisation dem sozialistischen Zukunftsideal treffliche Modelle liefern. Bezüglich des Erbrechts die Thatsache, dass durch die neben dem älteren römischen Testierungsrecht allmählich angebahnte Entwickelung des Pflichtteils- und Noterbenrechts die Willkür der *patria potestas* gemildert und die Versuchung zur Erbschleicherei eingeschränkt worden ist. Wenn man aber zu einer wahrheitsgemässen Würdigung der gegenwärtigen Gesamtlage fortschreiten will, wenn man z. B. die Frage untersucht, ob das Recht des *paterfamilias* zu ökonomischer Sicherstellung der Familie mehr Tugenden auf seiten des Sichernden oder mehr Untugenden auf seiten der Gesicherten veranlasse, — ob durch staatssozialistische Verkümmerung des Erbrechts die Freiheitsansprüche der Familie mehr gekränkt werden würden als die Gleichberechtigung aller Gesellschaftsglieder durch uneingeschränkte Testierfreiheit, — ob der sozialistische Zwangsstaat mehr als die individualistische Begünstigung des Kapitalismus geeignet sei die Übelstände des antiken Sklaventums wieder anzubahnen: — so bewegen wir uns auf dem schwankenden Boden dialektischer Relativität, welcher ohne Berücksichtigung der erkenntnistheoretisch-sprachlichen Schwierigkeiten nicht zum Stillstand gebracht werden kann (§ 61). Die sittlichen Mängel, welche Bentham (s. o. § 15) dem Sklavenwesen zur Last legt, wird ebensowohl der Sozialist als Konsequenz des individualistischen Kapitalismus wie der Individualist als Konsequenz des sozialistischen Zwangsstaates brandmarken; der letztere wird jeden Bürger dieses Zukunftsstaates als Staatssklaven charakterisieren und das Schreckbild einer allgemeinen „Zuchthäuslerei“ vormalen, während wiederum der Sozialist dem Verteidiger des Missverhältnisses zwischen Kapital und Arbeit das Schreckbild einer Wiederkehr der antiken Latifundienwirtschaft vorhalten und die wachsende Not des Lohnarbeiterproletariats als moderne Sklaverei charakterisieren wird. Zu der Unberechenbarkeit der wirklichen äusseren Konsequenzen gesellt sich nun aber noch die Verschiedenheit der ideellen Wertschätzung, welche auf der einen Seite dem Ideal der individuellen Freiheit, auf der anderen dem Ideal der Volksbeglückung gezollt wird; mancher wird lieber darben, als seine und der Seinigen staatsbürgerliche „Freiheiten“ opfern, Freiheiten, die freilich für die meisten nur Worte sind, die auf dem

Papiere stehen; — mancher hingegen wird dem Glücke seiner Kinder und der eigenen Behaglichkeit ohne Bedenken das „Hirngespinst" einer „eingebildeten" und im Kulturstaate ohnehin unmöglichen Freiheit zu opfern bereit sein. Dabei wird aber keiner auf den schönen Klang und das dialektisch wirksame Pathos solcher Wörter wie „Freiheit", „Glück" verzichten wollen; man wird den Wörtern eine andere Deutung geben. In diesen schwankenden Konjunkturen von Sprachgebrauch, unvollständiger Thatsacheninduktion, politischem Geschmack — wo der archimedische Punkt? Den Ausschlag giebt, auf Grund der Einsicht in jene sprachliche Bedingtheit des Urteilens, das sittliche Willensideal, welches alsdann eben, wie § 51 erwähnt, zu einer ebenso freien wie vernünftigen Handhabung des Sprachgebrauchs ermächtigt; und dieses Ideal gebietet massvolle Rücksicht auf das nutzbare Element in jeder der beiden Bestrebungen. Diese vermittelnde Richtung entspricht auch dem aristotelischen Staatsideal mit seiner gemischten Verfassung, sowie dem modernen Konstitutionalismus und den Ideen der Sozialreform. Der Sprachgebrauch gestattet nun die Behauptung, dass eine ideale Staatsverfassung denkbar und eine Organisation der Gesellschaft erreichbar ist, kraft deren jedem Staatsbürger sowohl das Recht freier Selbstentwickelung gewährleistet, als auch der Weg zur Ausübung einer normalen Berufsthätigkeit angewiesen würde, d. h. einer Thätigkeit, welche seine Kräfte dem Dienste des Ganzen eingliedern und ihm selber eine seiner Leistung entsprechende Gegenleistung von seiten der Gesamtheit sichern würde. Diesem Ideal würde aber nicht sozialistischer Zwang, sondern Hebung der Volksbildung und berufsstatistische Organisation (s. § 58) annähern. Nicht eine Verquickung des individualistischen und des staatssozialistischen Prinzips würde das Erspriessliche sein, sondern im Gegenteil prinzipielles Auseinanderhalten beider, nach der Maxime „getrennt marschieren, vereint schlagen." Wenn jeder Beruf so gestaltet wäre, dass in seiner Ausübung entweder das Prinzip der freien Konkurrenz oder das Prinzip des progressiv besoldeten Beamtentums uneingeschränkt zur Geltung käme, so würde einerseits die freie Gewerbthätigkeit ein Berufsfeld bilden, welches je nach der Tüchtigkeit und Betriebsamkeit des Interessenten nicht allein ihn selbst innerlich und äusserlich befriedigte, sondern auch dem Wohle des Ganzen dienen würde; und andrerseits würde der ordnungsmässig bestallte Träger eines zum Dienst des Ganzen verpflichtenden Amtes zur freien Selbstentwickelung Antrieb und Musse finden innerhalb der Grenzen, welche seiner Wirksamkeit ge-

steckt sind. In beiden Fällen wird auf die Charakterbildung ein guter Einfluss geübt; hier wird vorwiegend die Berufstreue und Gewissenhaftigkeit, dort wird die Selbständigkeit und die Arbeitsamkeit ausgebildet werden. In dem einen Falle würde die Abhängigkeit von den Zufällen des Glückes durch das Recht zu freien Unternehmungen und Wettbewerbungen ergänzt werden, und im andern würde die Schwierigkeit der zu erfüllenden Vorbedingungen, Probeleistungen, Examina sowie die Abhängigkeit von der behördlichen Kontrolle kompensiert durch die Sicherheit des Einkommens und durch ein geregeltes Aufrücken in der Skala des Gehalts und der Würdetitel. Schon innerhalb jeder dieser beiden Berufsformen für sich ist Anlass vorhanden zu manchen Fehlgriffen und sittlichen Verstössen. Der schlimmste Verstoss gegen die Normen der Berufslaufbahn ist einerseits der listige, vom Brotneid gestachelte Konkurrenzsport, andrerseits die persönliche Begünstigung, welche an Stelle des Verdienstes und der Tüchtigkeit die sei es listige sei es brutale Macht der Protektion setzt. Die Folge (jenes Konkurrenzsportes wie dieser Protektion) pflegt die Korruption zu sein, die Entwertung der beiderseitigen Normen der Berufslaufbahn, einer jeden auf ihrem Felde. Falls es nun aber gar Berufsarten geben sollte, in welchen keins der beiden Prinzipien regelrecht durchgeführt wäre, dann entstünde die Gefahr, dass ungeordnete Vermischung beider dahin wirke, unter dem Scheine des Rechts die beiderseitigen günstigen Chancen in die Hände der jeweilig im Besitz der Macht Befindlichen zu spielen. Das wäre eine unethische Anwendung des auf dem Gebiet rein moralischen Wachstums durchaus wahren Prinzips Luc. 19, 26: „Wer da hat, dem wird gegeben.“ In geringem und sachlich unerheblichem Massstabe bieten mehrere Arten von Lebensstellungen Beispiele für diese Verquickung heterogener Prinzipien dar, z. B. die des vereidigten Börsenmaklers, des mit dem Hofprädikat ausgezeichneten Geschäftsmannes, des mit offizieller Charge betrauten Civilarztes, auch des akademischen Lehrers. [Merkwürdige Ansicht, welcher Riehl nahe kommt: originale Kapacitäten mögen durch die Schule des Leidens gezüchtet werden; gleichsam eine neue Art Folter, um dem Weltgeist Geständnisse zu erpressen]. Auch hier kann und soll die Grenze innegehalten werden, welche das freie Gewerbe von der staatlichen Amtsthätigkeit sondert. Moralische Aufgabe des bevorzugten Tüchtigeren ist es, dem strebenden Tüchtigen die ihm zukommende Wirksamkeit nicht durch missgünstiges Niederhalten zu verkürzen. Moralische Aufgabe des letzteren ist es, wenn er sich be-

nachteiligt glaubt, nicht den Mut zu verlieren, vor allem nicht gehässigem Neide Zugang zu gestatten, sondern durch vollere Entfaltung seiner Kräfte diejenige Anerkennung zu erkämpfen, welche Bedingung der Wirksamkeit ist. Je mehr aber eine Einrichtung die Möglichkeit begünstigt, dass der Tüchtigere in seinem freien Streben niedergehalten wird von dem amtlich Bevorzugten, desto mehr haben Gesellschaft und Staat die sittliche Pflicht, Wandel zu schaffen. [Nicht hierher gehört die Bevorzugung des Adels im Militär; zumal der Wehrstand die freie Gewerbthätigkeit fast völlig ausschliesst und der einzigen Erwerbsart, welche hiervon eine Ausnahme bildet, nämlich wissenschaftlicher und künstlerischer Tüchtigkeit, gerade hier leicht Anerkennung und Erfolg zu teil wird. Schwierig ist auch die Stellung der Rechtsanwälte, welche vereidete Berufsträger sind, die *ex officio* Staatsleistungen zu vollziehen haben, und deren ökonomische Lage gleichwohl von der persönlichen Anstrengung und Geschicklichkeit abhängt, namentlich bei starker Konkurrenz].

Wilh. Mayer, Der Staatssozialismus u. die persönl. Freiheit, („Beleuchtung der modernen Rechtsbegriffe") 1884. v. Miaskowsky, Erbrecht u. Grundeigentumsverteilung im D. Reiche, 1884. Lassalle, Syst. d. erworbenen Rechte („Versöhnung des pos. Rechts u. der Rechtsphilos."), 1861. Schäffle, Die Quintessenz d. Sozialismus, 1874, und: Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, 1884. v. Sybel, Die Lehren des heutigen Sozialismus u. Kommunismus, 1872. G. Cohn, I, 1885, 580 ff. (Unternehmergewinn; Kapitalzins; Grundrente; Arbeitslohn). R. Meyer, Emanzipationskampf des vierten Standes, 1874. Rossbach, Geschichte der Gesellschaft, T. V—VII, 1872—75. H. George, Soziale Probleme, 1885. Bamberger, Die Arbeiterfrage, 1873. H. v. Scheel, Theorie d. soz. Frage, 1871. Todt, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft, (2) 1878. Trümpelmann, Sozialismus u. Sozialreform, ThStuKr 1879. Weber, (Gladbach), Praktische Anweisung zur Begründung und Leitung evangelischer Arbeitervereine, Lpz. 1890. v. Ketteler, Liberalismus, Sozialismus und Christentum, (3) 1871. Eugen Richter, Die Irrlehren der Sozialdemokratie, 1890.

Aristot., Polit. II, 5. VIII, 8. Duncker, Gsch. d. Alt. (3) VI, 205 f. (Erbrecht b. d. Hellenen). Richthofen, Fries. Rechtsqu. („Die drei Note, warum die Mutter das Erbe des Sohnes antasten darf"). Über das Spolienrecht der Kirche im M.-A.: Friedberg, REprThK. (2) XIV. — L. Blanc, Histoire de dix ans (über Buonarotti). Über Fourier, St. Simon, Babeuf: Reybaud, Études sur les réformateurs contemporains, 1841.

Proudhon, Confessions d'un révolutionnaire (Selbstironisierung der soz. Utopien). Moritz Brasch, Sozialistische Phantasiestaaten, 1885. [Bellamy, Rückblick aus d. Jahre 2000 auf d. J. 1887]. Lilienfeld, Ged. über die Sozialwissensch. d. Zukunft, 5 Bnde. 1873—81. J. Duboc, Soziale Briefe, 1873. G. Cohn, I, 414 f. (über Erbrecht und Vererbungstrieb, welcher „den kümmerlichen Schranken des kurzen Einzellebens einen Spielraum in die Zukunft hinaus gewährt und die auf das Ich beschränkte Selbstsucht mit der Macht natürlicher Kräfte über sich hinweghebt"). Über das moderne Lohnsystem als Gegenstück zu Sklaverei u. Leibeigenschaft: E. v. Hartmann, Phänom. d. sittl. Bew. 1879, 671 ff. A. Held, D. Verein für Sozialpolitik, (Gegenw. 1874, 3). Planck, Testament eines Deutschen, 1881, 607. J. H. Fichte, II, 2, § 118—120. Fr. v. Baader, Sozietätsphilos. (hrsg. v. Fr. Hoffmann). Vgl. Claassen, Franz v. Baaders Gedanken über Staat u. Gesellsch., Revolution und Reform, 1890. — Dühring, D. Weg zur höheren Berufsbildung der Frauen u. die Lehrweise unserer Universitäten, 1877. Hasse, Die Mängel deutscher Universitätseinrichtungen, 1887. v. Sybel, Die deutschen Universitäten, 1878. [Flach, Die akad. Carrière d. Gegenwart, 1885. Der deutsche Professor der Gegenwart, (2) 1886. Gegen ersteres ein Art. in „D. Gegenwart," Juni 1885.] v. Helmholtz, s. § 45. Fr. Thèremin, Gespräch über unsere Universitäten, (Abendstunden [3] 1845, 153.) Schleierm., Über Univ. in deutschem Sinne, 1809. E. Haupt, Plus ultra. Zur Univers.frage, 1886. Riehl, s. § 39.

§ *57. Das Recht auf Arbeit ist jedem unbescholtenen Staatsbürger als soziales Axiom zuzuerkennen; seine fortschreitende Verwirklichung ist die notwendige Folge einer sittlichen Gestaltung des Staatswesens. Hingegen ist die Forderung, den vertragsmässigen Arbeitslohn durch öffentlich abzuschätzende Äquivalente des Arbeitsertrages zu ersetzen oder auch nur zu ergänzen, ein wirtschaftliches Problem, welches für die Ethik ebenso unbelänglich ist, wie seine theoretischen Grundlagen, das „eherne Lohngesetz" (Lassalle) und die stetig steigende Not des Arbeiterproletariats (Marx), thatsächlich unbeweisbar sind.

Die Schwierigkeit der Abschätzung nimmt mit dem originalen Charakter der Arbeitsleistung zu. Einer organisierten Thätigkeit (dem verwirklichten Recht auf Arbeit) muss die organisierte Stetigkeit des Besitzes und der Tauschmittel (Preis) entsprechen: aber in welcher Form und in welcher Höhe der Preis gezahlt wird, hängt von den

wirtschaftlichen Umständen, der Gesamtlage und den Einzelbedingungen ab. Ebenso hängt der Geltungsbereich, innerhalb dessen der sittliche Anspruch auf Arbeit zu einem politischen Rechte wird, von den jewei- weiligen staatlichen Bedingungen und von der individuellen Vergangenheit jedes Einzelnen ab. So gewiss jedes ehrenwerte Glied der Staatsgesellschaft im allgemeinen zu dem Anspruche berechtigt ist, zum Wohle der Gesamtheit arbeiten zu dürfen, so kann doch über den Wirkungskreis, über die Art und den Umfang seiner Mitarbeit weder bloss (wie in der Kunst) das subjektive Verlangen, noch bloss (wie in Schule und Militärdienst) die staatliche Ordnung entscheiden; sondern beides muss zusammenwirken: der individuelle Wille muss das Recht auf gesteigerte, auf befriedigende Erwerbsarbeit durch fortgesetzte Tüchtigkeitsbeweise erkämpfen, und der Staat muss die Eingliederung in sein amtliches Arbeiterpersonal den tüchtigeren und geeigneteren Kräften durch Eröffnung befriedigenderer Aussichten anbieten. Der Rechtsanspruch, vom Staate Arbeit zu fordern, bleibt also stets auf die qualitativ und quantitativ geringste Stufe der Arbeitsleistung beschränkt. Die neueren Verhandlungen über das Recht auf Arbeit leiden überdies vielfach an Verwechselung oder Nichtunterscheidung des moralischen Rechts und des politischen Rechts. „Recht auf Arbeit“ bedeutet soviel wie Arbeitslosigkeitsversicherungsrecht; es ist also nur die Kehrseite der Altersversorgung und Unfallsversicherung. Wie diese so ist jenes erst neuerdings zum positiven politischen Recht fortschreitend erhoben worden, während seine frühere Anerkennung im preussischen Landrecht nur die Bedeutung eines moralischen Prinzipes für die Gesetzgebung hatte. — Während das Bedürfnis der Unfallsversicherung an Übelstände anknüpft, die oft durch Fahrlässigkeit verschuldet werden, so ist die Arbeitslosigkeit oft moralisch unverschuldet. Daher die den Gefangenen gewährte Berechtigung zum erwerbsmässigen Arbeiten einerseits eine blosse Gnade ist, andererseits als Brotverkürzung dem ehrlichen Gewerbe fühlbar wird. Anders zu beurteilen die staatliche Ausnutzung der Gefangenenarbeit. Über die Frage der Regelung und Verwertung der Zuchthausarbeit vergl. § 63. Ein eigentümlicher *circulus vitiosus* in der modernen Arbeiterbewegung liegt in dem aus der Kombination der Frauenfrage mit der Lohnfrage entstehenden Dilemma; ist die Herabdrückung der Preise durch die billigere Frauenarbeit mehr eine Ursache oder mehr eine Folge der sonstigen sozialen Schwierigkeiten, welche einer rechtzeitigen Eheschliessung im Wege stehen? Ältere und neuere Aussprüche über das „Recht auf

Arbeit" (vergl. Demokr. Stud.; s. u.): Turgot (1776): „Indem Gott den Menschen Bedürfnisse gab, indem er die Hülfsquelle der Arbeit für ihn notwendig machte, hat er aus dem Recht zu arbeiten *(droit de travailler)* das Eigentum jedes Einzelnen gemacht." Einleitung zu der Verfassung vom Jahre 1793: „Die öffentlichen Unterstützungen sind eine heilige Verpflichtung. Die Gesellschaft schuldet den unglücklichen Bürgern den Unterhalt entweder dadurch, dass sie ihnen Arbeit verschafft, oder dass sie den Arbeitsunfähigen die Existenzmittel gewährt." Robespierre, „Erklärung der Menschenrechte" Art. 13: „Die Gesellschaft ist verpflichtet, für den Unterhalt aller ihrer Glieder zu sorgen, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder den Arbeitsunfähigen die Existenzmittel sichert". Fourier (1819): „Die Bibel sagt uns, dass Gott den ersten Menschen und seine Nachkommenschaft dazu verurteilt hat, im Schweisse ihres Angesichts zu arbeiten. Mit Rücksicht auf die Menschenrechte können wir an Philosophie und Civilisation die Forderung stellen, dass sie uns nicht um das Hülfsmittel betrügen, welches Gott uns für den Fall der Not und als Strafe gelassen hat, und dass sie uns mindestens das Recht auf die Art von Arbeit gewährleisten, die wir gelernt haben". Lamartine (1844): „Kurz, wir wollen, dass die Gesellschaft für die äussersten Fälle und unter bestimmten Bedingungen das Recht auf Arbeit anerkennt." Verfassungsentwurf der französischen Nationalversammlung 1848. Cp. VIII, Art. 32: „Die wesentlichen Garantien des Rechts auf Arbeit sind: die Freiheit der Arbeit, die freie Vereinigung, die Gleichheit der Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeiter, unentgeltlicher Unterricht, gewerbliche Ausbildung, Spar- und Kreditbanken und staatlicherseits Einrichtung grosser Arbeiten von allgemeinem Nutzen, die in Zeiten der Arbeitslosigkeit die unbeschäftigten Hände beschäftigen". Art. 7 (der voraufgeschickten Erklärung): „Das Recht auf Arbeit ist das jedem Menschen zustehende Recht, durch seine Arbeit zu leben". Der Entwurf [welcher Louis Blanc's Ideen wiedergiebt,] wurde mit grosser Majorität abgelehnt, statt dessen wurde Cap. VIII so gefasst: „Die Republik muss den Bürger in seiner Person, Familie, Religion, in seinem Eigentum und seiner Arbeit schützen. Sie schuldet den darbenden Bürgern den Unterhalt, sei es indem sie ihnen, soweit ihre Hülfsmittel reichen, Arbeit verschafft, oder indem sie den Arbeitsunfähigen in Ermangelung einer Familie die Existenzmittel gewährt". Bei der Beratung äusserte Mathieu de la Drôme († 1865): „Der Gedanke [der sozialen Umwälzung] ist nicht neu. Dieser Gedanke datiert nicht einmal von 1789. In Wirklich-

keit hat es nur eine Revolution in der Welt gegeben, und die ist achtzehn Jahrhunderte alt; es hat nur einen Revolutionär gegeben. Seinen Namen brauche ich nicht zu nennen; es ist derselbe, welcher auf die Erde gekommen ist, um die Liebe zu predigen und die Gleichheit der Rechte. . . . Bei dem Besitzer erkennt man das Recht auf Arbeit an; es muss auch beim Proletarier anerkannt werden, wenn von Gleichheit der Rechte soll die Rede sein können. Endlich vom Standpunkte der Moral aus: das Elend erzeugt die Laster und das Laster die Verbrechen. Heuchelei und Verstellung sind notwendige Accedenzien des Bettlerberufs. Selbst ein vorübergehendes Elend ist zuweilen die Quelle einer unverbesserlichen Entsittlichung, der Unmässigkeit, des Trunks u. a.“ Abg. Schultz (Wanzleben) in der Berliner Nationalversammlung 1848, 7. Juni: „Nach den bestehenden Gesetzen des Landrechts kommt es dem Staate zu, denjenigen, welchen es an Mitteln und Gelegenheit, ihren Unterhalt zu verdienen, gebricht, Arbeiten, die ihren Kräften und Fähigkeiten genügen, anzuweisen.“ Minister von Patow: „Eine solche Bestimmung steht allerdings im Landrecht; sie unbedingt zu realisieren ist die schwere Aufgabe, deren vollständige Erfüllung bei uns nie in Anspruch genommen worden ist und deren Lösung in anderen Ländern, wo man den Versuch gemacht, zu sehr bedenklichen Consequenzen geführt hat“. Fürst Bismarck im D. R.-T., Mai 1884: „Geben Sie dem Arbeiter das Recht auf Arbeit, so lange er gesund ist, geben sie ihm Arbeit, so lange er gesund ist, sichern sie ihm Pflege, wenn er krank ist, sichern sie ihm Versorgung, wenn er alt ist“. Eug. Richter: „Das Recht auf Arbeit ist konsequent durchgeführt der sozialistische Staat“. [Vgl. Garnier (1848) S. XIII: „Das Recht auf Arbeit der einen ist so sehr ein Recht auf das Eigentum der andern, dass es ohne diese gegenseitige Beziehung unverständlich ist]. Windthorst: „Ein solches Recht auf Arbeit, wie es Louis Blanc entwickelt hat, existiert nicht“. Ein demnächst erfolgender Antrag der Sozialdemokratie lautete: „den Reichskanzler zu ersuchen, einen Gesetzentwurf vorzulegen, durch den das Recht auf Arbeit verwirklicht wird“. [Bald nach diesen Verhandlungen im Deutschen Reichstage, Dez. 1885, wurde in Paris bei Gelegenheit der *discussion sur les asyles de nuit* von der Kommission des *Conseil municipal* jede Privatwohlthätigkeit verworfen und nur die Pflicht des Staats zur Unterstützung der Notleidenden betont. U. a. wurde gesagt: „*Le conseil, reconnaissant que tout homme a non seulement le droit, mais le désir de vivre. . . attendu que la société s'est emparée de la terre,*

de tout ce qu'elle produit et de ce qu'elle renferme et que par conséquent l'homme n'ayant plus même le droit qu'ont tous les animaux d'en recueillir les fruits, de vivre de chasse et de pêche. . ., a par cela même le devoir absolu de pourvoir aux besoins des membres qui la composent"]. — Das Recht auf Unterstützung aller Staatsbürger mittels Anweisung von Arbeitsmaterial fand zuerst in England unter Königin Elisabeth eine gesetzliche Form. Zuerst sollte (1575) von der Gemeinde Wolle, Flachs, Eisen und anderes Rohmaterial den Arbeitslosen zur Verarbeitung geliefert werden; erst 1601 wurde die gesamte Armenpflege auf die Gemeinde übertragen. Eine Ordnung des Statuts (1834) bestimmt eigene Arbeitshäuser (*workhouses*) für die arbeitsfähigen Armen; die sich weigernden kommen in das Korrektionshaus. — Die Elastizität des Wortes „Recht" und die Verwechselung des Arbeitsrechts mit dem Unterstützungsrecht bildet die Angriffsfläche des Problems in seiner üblichen Fassung.

Preuss. Landrecht II, Tit. 19, § 2: „Denjenigen, welchen es nur an Mitteln und Gelegenheit, ihren und der Ihrigen Unterhalt selbst zu verdienen, ermangelt, sollen Arbeiten, die ihren Kräften und Fähigkeiten gemäss sind, angewiesen werden". Garnier, Le droit au travail, (Verhandlungen der französ. Nationalversammlg.) 1848. Rodbertus, Erster soz. Brief 1850 (Rodb. nachgelassene Werke, hersg. v. Wagner-Kozack). Marx, Das Kapital, 1867. Demokratische Studien (von Lenzmann und Phillips), 1884, 1: Das Recht auf Arbeit [von 1793—1884]. Fr. Joh. Haun, Das Recht auf Arbeit, 1889 (geschichtl. Übersicht *ab ovo* bis auf die Gegenw.). Verhd. im D. Reichstage am 20. März u. 9. Mai 1884 (Gültigk.-Dauer d. Soz.-Ges.), Stenogr. Ber. 481. Reden des Fürsten v. Bismarck, hersg. v. Ot. de Grahl, IV, 248 ff. 263. 269 ff.

Marlo, Untersuchungen über die Organisat. der Arbeit od. System der Weltökonomie. C. F. H. Rösler, Zur Kritik der Lehre vom Arbeitslohn, (Enke, Stuttg.). Stöpel, Das Recht auf Arbeit, Leipzig 1884. (Mirabeau et) Quesnay, Philosophie rurale, ou économie générale et particulière de l'agriculture 1764. Turgot, Sur la formation et la distribution des richesses, 1774. Rob. Owen, Book of the new moral world, 1840. Levasseur, Hist. des classes ouvrières en France, 4 Bnde 1859/61. G. Winter, Die erste sozialpolitische Arbeiterbewegung (1848) in Deutschland, „Die Gegenwart" 1885, 39. Ludwig Hahn, Das soziale Königtum, 1884. H. R. v. N., Das Recht auf Arbeit 1884. Das Recht auf Arbeit und seine Verwirklichung, von einem Parteilosen 1884. Planck, Test. eines Deutschen, S. 613. Brosel, Das Recht auf Arbeit,

1876. Moll, Die Armutsnot in ihrer ersten wahren Entstehung und sicheren Bekämpfung, Solingen 1845. H. Taine, Les origines de la France contemporaine, III: Le gouvernement révolut. 1885. Becker, D. Grundprinzipien der französischen Revolution und die soziale Frage der Gegenwart, (N. kirchl. Ztschr. 1890, 172 ff).

§ 58. Als ein wichtiges, aber noch nicht hinlänglich erprobtes Mittel zur wirksamen Verhütung der sittlich gefährdenden Ausbeutung der Arbeiterkräf tedurch den Kapitalismus gilt der kontraktmässige Maximalarbeitstag. Hingegen ist es eine kaum noch problematische Wahrheit, dass durch Festsetzung eines unveränderlichen Minimallohnes die wirtschaftlich regulierende und gesellschaftlich ausgleichende Bedeutung des Lohnes überhaupt in Frage gestellt würde. Die Einschränkung der Frauen- und Kinderarbeit und teilweise Abschaffung der letzteren ist ebensosehr sozial-ethische wie volkswirtschaftlich-politische Pflicht. Auch die Sonntagsfeier (§ 24) gewinnt bei einer Verknüpfung dieser beiden Pflichtsphären eine neue Beleuchtung.

Die sozialpolitischen Erwartungen, welche an die Durchführung des Maximalarbeitstages geknüpft werden, erweisen sich in mehrfacher Hinsicht als trügerisch. Zunächst insofern, als durch diese Beschränkung der Arbeitszeit nicht sowohl die persönliche Überlastung der einzelnen Arbeiterkräfte vermindert würde als vielmehr eine bloss numerische, also rein sachliche Verkürzung derjenigen Produktionszeit erzwungen würde, während welcher ein Kapitalist sein Kapital auf einem bestimmten Arbeitsfelde arbeiten lässt. Reicht der Lohn nicht aus, um den Arbeiter zu ernähren, so wird dieser sich genötigt sehen, durch anderweitige Privatthätigkeit während der Mussestunden seine Leistungskräfte in ebenfalls, vielleicht mehr, überanstrengender Weise zu verwerten. Würde dem Arbeiter diese Selbsthülfe verboten, so wäre er dem Kapitalisten gegenüber völlig im Nachteil. Wenn nämlich der Kapitalist in folge des Maximalarbeitstages den Überschuss seiner Produktionsmittel auf einem Arbeitsfelde nicht mehr genügend verwerten d. h. die Arbeiterkräfte an einer Stelle nicht nach Möglichkeit ausnutzen kann, so würde er andere Gelegenheiten suchen und finden, um durch Ausbeutung möglichst zahlreicher Arbeiterkräfte in verschiedenen Unternehmungen nebeneinander den Ausfall zu decken, der seiner Kapitalvermehrung durch jene Beschränkung auf dem einzelnen Arbeitsfelde erwachsen wäre. Es würde dasselbe Ergebnis erzielt, wie wenn der

Unternehmer in einem und demselben Unternehmen für die verschiedenen nach Stundenzahl begrenzten Maximalperioden der 24stündigen Tageszeit verschiedene Arbeitskräfte anwirbt und beschäftigt. So lange also das produktive Privatkapital zu Recht besteht und so lange Angebot und Nachfrage den Arbeitsmarkt regulieren, wird der Maximalarbeitstag — abgesehen von lokalen Besonderheiten, z. B. in der Bergindustrie — ein unzureichendes Mittel bleiben, die Häufung des Grosskapitals und die Ausbeutung des Arbeiters zu mindern, es sei denn etwa dass jenem Mittel als Ergänzung die strikte Durchführung eines Minimallohns zur Seite gesetzt würde. Gesetzt aber, diese Festsetzung des Minimallohns wäre organisatorisch durchführbar und würde gesetzlich durchgeführt, so wäre damit im Grunde genommen schon das Prinzip des auf Angebot und Nachfrage beruhenden Lohnverhältnisses durchkreuzt und die gegenwärtige Gesellschaftsordnung überhaupt in Frage gestellt. Wirkliche Besserung versprechen nur vermittelnde Vorschläge bezüglich der Regulierung der Interessenkollisionen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer; z. B. der Plan vermittelnder Ausschussinstanzen; („Wohlfahrtsausschüsse“ für die Arbeiter auf kaiserl. Werften). Wichtiger als die Aussichten auf ökonomische Ausgleichung sind zur Beurteilung des Wertes aller solcher Bestrebungen [die moralischen Bedenken. Insonderheit bezüglich des Maximalarbeitstages die Frage, ob durch denselben eine Beschränkung des Selbstbestimmungsrechtes, eine Nivellierung der Verschiedenartigkeit der Leistungskräfte, eine Beeinträchtigung der Bestrebungen hervorragenden Fleisses herbeigeführt werden würde. Auch bezüglich der Einschränkung und teilweisen Abschaffung der Kinderarbeit und Frauenarbeit (oder richtiger Mütterarbeit) kommen ausser den gesundheitlichen und erziehlich-sittlichen Motiven noch andere Gesichtspunkte, welche die Rechte des *pater familias* betreffen, in betracht. Diese Wahrung der Familienrechte und das sittliche Gedeihen der Arbeiterfamilie hängt wiederum mit der Wohnungsfrage zusammen; und dem entspricht die grundlegende Bedeutung der Wohnungsfrage für die soziale Reform überhaupt: vgl. Oechelhäuser, u. o. § 9. Ferner gehört die sozialethische Bedeutung der Feiertagsruhe, insonderheit der Sonntagsheiligung, hierher. Neben den § 24 angegebenen Gesichtspunkten sind noch als sozialethische Werte hervorzuheben: 1. der Zweck des erweiterten gesellschaftlichen Austausches, welcher durch die Feiertagsstimmung und -musse ermöglicht wird, sowie 2. die Rückwirkung der leiblichen und seelischen Feiertagserholung auf die Freude an der Werktagsarbeit und auf die

Bereitwilligkeit zu den Entbehrungen der Woche. — Soziale Bedeutung der Idee des (israelitischen) Sabbatjahrs, und seine historische Beurteilung. Als nächstes allgemeineres Ziel der sozialen Reform möchte die Einrichtung eines sozialen Reichsamtes oder eines „centralen Organismus für Bewältigung der sozialen Frage“, entsprechend der Idee des *„board of labour“*, ins Auge zu fassen sein (Oechelhäuser). Von den besonderen Reformvorschlägen sind diejenigen zu bevorzugen, welche gemäss dem aristotelischen Prinzip der zwischen Extremen vermittelnden Staatsform sowohl den sozialistischen wie den individualistischen Bestrebungen entgegenkommen. Dahin gehört die Idee einer staatlichen Überwachung der Arbeitsmärkte mittels vorbeugender Berufsstatistik und Einrichtung von Arbeitsnachweisämtern, womöglich in Verbindung mit privaten Arbeitsnachweisvereinen, welche sich die Aufgabe stellen, die Ungleichheiten in den Erwerbsgelegenheiten auszugleichen. Sehr beachtenswert ist das Schreiben des preussischen Handelsministers v. Bötticher vom 31. Okt. 1884 an das Direktorium des Centralverbandes deutscher Industrieller. Ein Mittel nämlich, durch welches der Staat, ohne sonderlichen Kostenaufwand und ohne der freien Entwickelung der Individuen vorzugreifen, in umfassender Weise organisierend und vorbeugend auf die Erwerbsverhältnisse einwirken könnte, würde die Einrichtung einer stetigen öffentlichen Statistik der Arbeitsmärkte sein, verbunden mit regelmässiger Verbreitung von Berichten über den wirklichen und voraussichtlichen Stand des Verhältnisses von Angebot und Nachfrage. Manche Überfüllung, mancher zeitweilige Mangel an Arbeitskräften in den einzelnen Erwerbszweigen möchte auf diese Weise verhütet, manche gemeinschädliche Unzuträglichkeit im Herabdrücken und Emporschrauben der Arbeitslöhne, manche wirtschaftliche Krise möchte gemildert werden, wenn in das schwankende Verhältnis von Angebot und Nachfrage systematische Ordnung gebracht würde. Dahin zielte jene seitens der deutschen Reichsregierung in Aussicht genommene Einrichtung. Man könnte aber weitergehende Massregeln treffen. Durch sorgfältige und rechtzeitige Ermittelung der voraussichtlichen Berufswahl auf seiten der erst heranwachsenden Generationen könnten die statistischen Arbeitsnachweise derart erweitert werden, dass in bezug auf die meisten Berufsarten und Erwerbsquellen vermöge rechtzeitiger Orientierung eine bestimmende Einwirkung auf das Publikum ausgeübt würde: eine Einwirkung, welche vom Staate ausginge und welche gleichwohl die freie Selbstentscheidung des Einzelnen nicht beeinträchtigen würde. Der Gedanke einer solchen Einrichtung wäre staatssozialistischer Art, widerspräche

aber keineswegs den Bestrebungen des freiheitlichen Individualismus, eben weil seine Durchführung lediglich auf dem Wege der Aufklärung, der gedankenmässigen Orientierung stattfände: er entspräche also der § 56 geltend gemachten Forderung. Die § 44 vorgeschlagene Einführung einer speziellen Berufslehre in den Lehrplan der Schulen käme dieser politischen Organisation entgegen. Allerdings würde der Erfolg einer derartigen Organisation gering sein im Vergleich zu den realsozialistischen Umwälzungen, welche durch eine Verstaatlichung der Arbeitsorganisation auf dem radikalen Wege der Umwandlung aller erwerbschaffenden Privatarbeit in staatlich angewiesene und von staatswegen besoldete Kollektivarbeit herbeigeführt werden würde. Trotz aller sozialpolitischen Reformbestrebungen wird nur die freie Liebesthätigkeit, also die Bethätigung der rein sittlichen Kräfte (§ 60), den Gefahren wirksam entgegenzuarbeiten vermögen, welche gerade aus der fortschreitenden Beherrschung der Natur durch den Menschengeist und aus der entsprechenden fortschreitenden Fesselung des Menschengeistes an die Natur entspringen. S. u. Lotze, aber demgegenüber auch was § 63 gesagt wird.

Wilh. Oechelhäuser, Soziale Tagesfragen, 1889, (über den Maximalarbeitstag u. den internationalen Arbeiterschutz). — Soziale Zeitfragen, herausgeg. v. Theod. Müller. J. Baron, Der Normalarbeitstag (N. u. S. 15). G. Adler, Normalarbeitstag (Gegenw. 1884, 35). G. Cohn, Normalarbeitstag (Pr. Jahrb. 1885, 1). W. Liefländer, (Sozialdemokr.), D. gesetzl. Maximalarbeitstag u. seine Bed. f. d. Arbeiter, (Beitr. z. Begründg. der gesetzl. Einschränkg. der Arbeitszeit) 1884. [Vgl. dag.] Lotze, Mikrokosm., VIII, 2, und M. Quark, (über Rodbertus' Ansichten, betr. den Zeitarbeitstag und die Lohnchecks). Boehmert, Z. Frage der Gewinnbeteiligung der Arbeiter, 1881.

A. Hägler, D. Sonntag v. Standp. d. Gesundheitspflege u. Sozialpolitik, 1876. Niemeyer, D. Sonntag v. hygien. Standp., 1880. M. Rieger, Staat u. Sonntag, 1877. Rohr, D. Sonntag v. soz. und sittl. Standp., (Bern) 1879. Gegen die pharisäische Auffassung der Sonntagsheiligung in England: F. W. Robertson, Sermons I, 1884, 6: *The shadow and the substance of the sabbath,* S. 84 ff. bes. S. 92. Über die Sonntagsheiligung in den Niederlanden: Veen, Zondagsrust en Zondagsheiliging in de 17. eeuw, 1889. Gaume, D. Entweihung des Sonntags in Hins. auf Religion, Gesellsch., Familie, Freiheit, Wohlfahrt, menschl. Würde u. Gesundh., (Reg.) 1850. Caspari, D. geschichtlichen Sabbatjahre, ThStuK 1877. — Ehni, Sur l'activité chrétienne, (Genf)

1889. — JULES SIMON, L'ouvrier de huit ans, 1867. UNGER, Mein Freund der Nihilist (Grenzboten, 1885, Dez.). THOM. MORUS, Utopia, 1516 (6 Arbeitsstunden). Vgl. HELVETIUS, de l'homme, 1772, u. SISMONDI, (Nouv. princ.) 1819, sowie MARX, Kapital, 1867. BEBEL, Die Frau. SCHWABE, Die Engländer und ihre Kohlenarbeiter, ZfVps. u. Spr. w. II, 1862. LANGE, Arbeiterfrage, (4) 228 ff. (über Ausnutzung der Kinder- und Frauenkräfte im Interesse der kapitalistischen Produktionsweise). Über „Arbeitsnachweis": Handwb. d. Staatswiss. I, 781 ff. EVERT, Jb. f. Ges.-gebg. u. Verw. XII, 32 ff. OSTERTAG, Arbeitsnachw. u. s. w. in: Schr. d. Vereins f. Soz.-Pol. I, 67 ff.

§ 59. Der Luxus einer Minderzahl auf Kosten der Mehrheit kann — auf einer unvollkommenen Stufe staatlicher Entwickelung — als Ausgleichungsmittel zwischen Kapital und Arbeit willkommen geheissen werden. Denn an der Herstellung von Luxusgegenständen für wenige werden verhältnismässig viele Arbeiter lohnend beschäftigt. Der sittliche Hauptzweck eines massvollen und allgemeinen Luxus ist in der Richtung zu suchen, dass mit allmählicher Verfeinerung der Sitten zugleich eine proportionale Idealisierung der moralischen Lebensweise ermöglicht und begünstigt wird. Ein wichtiger, obzwar nur symbolisch-ethischer Wert der Luxusgegenstände liegt darin, dass nur sie als vollgültiges zweckentsprechendes Medium zur Verwirklichung positiver geselliger Liebesübung dienen.

In bezug auf die sittliche und wirtschaftliche Wertschätzung des Luxusbedürfnisses konkurrieren mehrere Strömungen: 1. das cynische oder auch stoische Dringen auf Bedürfnislosigkeit (negative äussere oder innere Weltbesiegung); 2. Begünstigung der Bedürfnissteigerung als positiven Mittels zur äusseren Weltbeherrschung (Lassalle); 3. das Ideal einer möglichsten Anpassung des Bedürfnisses an das Standesniveau und an die ökonomische Leistungskraft (positive und negative äussere Weltbeherrschung; so Laspeyres). Gegenüber den herrschenden Ansichten ist als höhere, rein-sittliche Theorie geltend zu machen: 4. das Ideal der Selbstbildung jedes Charakters zur Fähigkeit und Bereitwilligkeit dankbaren und zufriedenen Geniessens jedweder Lebenslage (Phil. 4, 11—13: αὐτάρκεια, μεμυῆσθαι). Dieser Standpunkt ermöglicht innere Weltüberwindung und äussere Weltbeherrschung. Diese Betrachtung bedarf aber noch der Ergänzung durch folgende dreifache Gedankenreihe. *A.* Die Nutzniesser der Luxus-

artikel sind Pioniere des Kulturfortschritts, sofern sie erfinderische Köpfe zum Nachdenken über alle nur möglichen industriellen Verbesserungen anregen und ausserdem durch ihre Kaufkraft und ihren verfeinerten Geschmack in der Lage sind, ihrerseits mittels der Konsumtion das Experimentieren mit den Ergebnissen jener gewerblichen Produktivität selbst in die Hand zu nehmen. Durch dieses Experimentieren wird aber die Gesellschaft dem Ziel ökonomischer und diätetischer Vervollkommnung fortschreitend näher geführt. *B.* Seine natürliche Grenze findet der Luxus an den Schranken der menschlichen Genussfähigkeit. (Das Webersche Gesetz: die Empfindung wächst nur im Verhältnis des Logarithmus des Reizes). Der furchtbare Kontrast zwischen der luxuriösen Genusssucht und den natürlichen Übeln der Krankheit und des Todes sowie manchen anderen jähen und tragischen Katastrophen, von denen ebenso der sonst sittlich geartete wie jeder andere Lebemann bedroht ist: dieser wirksame Kontrast schützt den edlen Kern der Menschheit vor Versinken in Üppigkeit (Matth. 11, 8; vgl. die Geschichte der Claudier, der Herodianer, der Bourbonen). Gerade die Zeiten der ärgsten Genusssucht und Verweichlichung erzeugen ihre Moralpropheten (Seneca, Juvenal, Rousseau; Sallusts Selbstbekenntnis). Der Luxus als Geschenksobjekt ist direkt sittlich, sobald er nicht durch seinen besonderen Inhalt demoralisierend wirkt (Branntweingaben an Naturvölker, schlechte Unterhaltungslektüre für Kinder und Ungebildete); der Luxus als Anschaffungsobjekt wirkt stets demoralisierend, wo er nicht entweder direkt einem praktischen Bedürfnis dient (häusliche Bequemlichkeit; Schlafwagen) oder aber unter den Gesichtspunkt der ästhetischen Geschmacksbildumg gestellt werden kann, also symbolisierende, künstlerische Bedeutung hat. In dieser Beziehung soll die ökonomische Ausstattung derjenigen Gesellschaftsglieder, welche für die Gesamtheit selbst symbolische Bedeutung haben, z. B. der höheren Verwaltungsbeamten, der höheren militärischen Chargen, insonderheit der Garde, und vor allem der fürstlichen Personen *ex officio* eine glänzende sein. *C.* Wenn man aber fragt: was gehört zum wünschenswerten Komfort? was dient der ästhetischen Geschmacksbildung? so zeigt sich alsbald, dass auch dieses Problem eine sprachliche Seite hat. Denn es ist von dem Sprachgebrauch und der Begriffsbestimmung abhängig, ob möglichst alles, was der Kultur dient, unter den Gesichtspunkt der Ästhetik gestellt werden soll, wie man ja z. B. auch die Religion vom rein ästhetischen Standpunkt würdigen kann. Und andererseits, sofern der Komfort der Erhaltung und Förderung der Mensch-

heit dient, könnte der Begriff Luxus auf viele derartige Bequemlichkeitseinrichtungen unanwendbar erscheinen; d. h. man darf sagen: ohne Komfort kann die Menschheit nicht bestehen, ohne Luxus wohl. Essen und trinken soll man im allgemeinen nur so gut, wie bei gleicher Verteilung jeder essen und trinken könnte; nur festliche Tage gestatten hiervon eine Ausnahme. Aber ob derjenige, welcher grösseren Aufwand macht, als es dem Durchschnitt der Bevölkerung möglich wäre, darum Luxus treibt, das wäre doch nach seinem individuellen Bedürfnis im Zusammenhang z. B. mit seinen geistigen Talenten zu bemessen; und wieweit ich diesen Inbegriff der Bedürfnisse samt dem ihnen entsprechenden *standard of life* als Luxus bezeichne, das hängt von meiner Beurteilung des Lebenszweckes überhaupt ab. Ausserdem kommen lokale und kulturelle Unterschiede in betracht. Der Zucker galt ehedem als Luxusartikel, heute als notwendiges Lebensbedürfnis. Besondere Erwähnung verdient hier noch die Idee des freiwilligen sozialen Schenkens, der luxuriösen Gabe. Das Geschenk als freigebige Liebesäusserung — im Unterschiede von der mehr negativen Wohlthätigkeit zur Linderung der Not oder zur Stillung praktischer Bedürfnisse — ist seiner Natur nach auf das Nichtnotwendige („Überverdienstliche") gerichtet. Diese Sphäre des „Nichtnotwendigen" im *standard of life* kann man eben Luxus nennen. „Arme habt ihr allezeit bei euch, mich habt ihr nicht allezeit": mit diesem Satze redet Jesus, dem banausischen Judas gegenüber, wenigstens dem idealen, dekorativen Luxus das Wort. Man kann aber neben dem realen Bequemlichkeitsluxus *(comfort)* und dem dekorativen (kunstgewerblichen und Modeluxus) noch das gesamte Gebiet des Musischen oder der Kunst dem Luxus beirechnen. Insbesondere die Frauen können nicht, ohne Schaden, auf jeden ästhetischen Luxus in Kleidung und Wohnung, — vielleicht auch Nahrung, verzichten. — Man hat sogar die Organe, welche der Existenzmöglichkeit des Menschengeschlechts, der Fortpflanzung, dienen, als Luxusorgane bezeichnet; und dementsprechend könnte man wie die Kunst, Wissenschaft, Kunstindustrie und Kultur überhaupt, so auch die Natur, das Dasein der Welt und des Menschen als einen Luxus, der aus göttlicher Liebesfreigebigkeit geflossen, charakterisieren (§ 22); d. h. die Luxusfrage ist ein sprachliches Problem. Ferner: nach Franklin soll jeder das entbehren, was er entbehren kann. Aber bei diesem „kann" haben Vererbung, Erziehung, Charakter, Umstände mitzusprechen. Was der Leib könnte, das würde vielleicht dem Gedeihen der feineren Nervenkräfte schaden. Und eine leibliche Entbehrung,

welche (im Sinne von Thomas a Kempis' „Nachfolge Christi“) die edleren psychischen Regungen fördern soll, würde zu einer einseitigen Kultur des Seelenlebens führen, die man gerade als „Luxus“ bezeichnen könnte. Aus Zweckmässigkeitsgründen wird man sprachlich etwa folgende Begriffsregulierung zu bevorzugen haben. Zu unterscheiden ist der verwerfliche von dem sittlichen Luxus; letzterer kann als wünschenswert (nicht bloss als erlaubt) bezeichnet werden. Verwerflich ist der Luxus im absoluten Sinne als grobsinnliches Übermass, — *luxuria*, Schwelgerei (Schlemmen, Prassen, *μαλακία* 1. Cor. 6, 9; alles was gegen die *ἀνδρεία, σωφροσύνη, mâze* verstösst), — im relativen Sinne als Hinausgehen über den dermaligen individuellen und sozialen Durchnitts-*standard of life*, d. h. gemessen an der *σοφία* u. *δικαιοσύνη* in Hinsicht auf die ästhetische Ausstattung des Lebens. Wünschenswert ist der sinnliche Luxus im absoluten Sinne niemals, im relativen nur bei pathologischen Anlässen (weiche Betten, Gummiräder); der ästhetische Luxus ist absolut wünschenswert als Bethätigungsobjekt freigebiger Freundesliebe; als Selbstausstattung hingegen nur in relativem d. h. der sozialen Stellung und der geistigen Anlage entsprechend abgestuftem Masse. Der Begriff dieses ästhetischen Luxus kann nun freilich wiederum sehr weit gefasst werden; was in Kosmetik und Ornamentik, in kleidsamer Tracht und Ausstattung der Wohnung dem einen als nicht luxuriös sondern unentbehrlich erscheint, kann dem andern als (obzwar berechtigter) „Luxus“, dem dritten gar als verderblicher Luxus erscheinen. Auch die Grenze des grobsinnlichen und des idealen Luxus ist fliessend; eben weil der vermittelnde Begriff des ästhetischen Luxus fluktuiert. Die Benutzung weicher Polstersitze in der Feiertagsstunde wird von niemand als verwerflich, aber von wenigen als unentbehrlich bezeichnet werden: ist dieser erlaubte Luxus nicht auch ästhetischer Art? Liegt nicht auch in der Cigarre, in der Wohnlichkeit eines Zimmers, in der köstlichen Salbe (Hoheslied 4, 10. Joh. 12, 3) ein ideales Element? Und ist die Freude an schöner Naturumgebung, die Ausstattung von Haus und Garten mit Blumen, schöne Drapierungen der Wohnräume, bunte Kleidung der Kinder, Kostümfeste — über das Motiv des „sinnlichen Geniessens“ erhaben? Nicht jede Musik lässt sich in die Kategorien der Tanzmusik oder der edlen Musik einordnen; — entsprechend steht es mit dem Grenzgebiet zwischen Bedürfnis und Luxus. Diese Freiheit in der Grenzbestimmung hat das Gute, dass der sittlich strebende Charakter ohne fremde Beeinflussung mittels allmählicher ökonomisch-ethischer Selbstbildung die Tauglichkeit seiner sittlichen Ideale

bezüglich der Lebensführung erproben kann. Ebenso ist's mit der Grenze zwischen dem guten und dem schlechten Luxus. Würde mit Luxus nur der sittlich-verwerfliche Überfluss bezeichnet, so fiele sein Begriff schon *a priori* ausserhalb der Sphäre des Sittlichen. Hiesse dagegen Luxus die sittlich-erlaubte Ausstattung mit allem, was nicht gerade physisch und sittlich notwendig ist, so wäre das Sittlich-verwerfliche von dem Begriff des Luxus *a priori* losgetrennt und fast die ganze Kulturwelt wäre Luxus. In beiden Fällen würde der Frage, inwieweit Luxus zu billigen sei, in freiheitswidriger Weise präjudiciert, während doch der Sprachgebrauch einer freieren Stellungnahme günstig ist. Wohl aber dient die sprachliche Betonung der Annahme, dass es einen solchen Unterschied zwischen gutem und schlechtem Luxus giebt, der sittlichen Gewissensschärfung und ist deshalb festzuhalten.

C. W. Kambli, Der Luxus nach s. sittlichen und sozialen Bedeutung, 1890. K. H. Rau, Über den Luxus, 1817. Roscher, Über den Luxus (im letzten Buch des „Systems"); und: Ans. der Volkswirtschaft, Lpz. 1861. v. Mangoldt, „Luxus" in Bluntschli's Staatswörterbuch. H. Baudrillart, Histoire du luxe privé et public, Paris 1878—80. Tiburtius, Luxus u. Modeherrschaft, (Vortr.) Berlin 1890.

Duncker, Gsch. d. Altert. VI, (3) 202. Lecky, Sittengeschichte I u. II. Helvetius, De l'homme II, 6, 8 (die damaligen versch. Ansichten vom Luxus). Fourier, Nouv. monde industriel, 1829. F. Baur, Welchen Einfluss hat das Gefühl des Schönen auf die sittl. Vervollkommnung des Menschen, Utr. 1837. F. A. Lange, Arbeiterfrage, (4) 164 ff. Ét. Cabet, Voyage en Jcarie, (4) 1845. Schleiermacher, Christl. Sitte S. 667 ff. Planck, Testament eines Deutschen 1881, 583. Tortielje, (s. § 63), 1834. O. Glagau, Mode u. Luxus, (D. Bazar) 1871. Chalybäus, Syst. d. spek. Ethik; I, 428 f. J. Popper, Das Recht zu leben u. die Pflicht zu sterben. Sozialphilosophische Betr. (zu Voltaires 100j. Todestage), 1878, 82 ff. (Es sollte von Kunst und Luxus keine Rede sein, so lange nicht jeder Einzelne in das Niveau einer gesicherten Existenz gehoben würde). Sallust, De conjur. Catil. c. 11. 12. (*Jbi primum insuevit exercitus pop. Romani amare, potare, signa, tabulas pictas, vasa caelata mirari . . . Quippe secundae res sapientium animos fatigant. Postquam divitiae honori esse coepere et eas gloria, imperium, potentia sequebatur, hebescere virtus: paupertas probro haberi, innocentia pro malevolentia duci coepit. Igitur ex divitiis iuventutem luxuria atque avaritia cum superbia invasere*).

§ 60. Zur praktischen, objektiven Ausgleichung der dem Eigentum dauernd anhaftenden Missverhältnisse dient 1. die organisierte (öffentliche) kirchliche und bürgerliche Armenpflege, ergänzt durch 2. die private Wohlthätigkeit (Ap.-Gsch. 4, 34 f. 2 Cor. 9, Matth. 19, 21, Luk. 6, 38, Tob. 4, 8 f; Eph. 4, 28, Phil. 4, 10 ff.). 3. Vom Gesichtspunkt des Spiels angesehen, ist die Beteiligung am öffentlichen Lotteriewesen in gewissen Grenzen sittlich zulässig. 4. Als provisorisch geeignetes Medium zwischen Almosen und Geschenk dient das Trinkgeld, d. h. die rechtlich nicht normierbare ausserordentliche Vergütung für eine Dienstleistung.

Das Trinkgeld (*bakschisch, tschai*) ist nur soweit sittlich zu rechtfertigen, als es nicht zur unverhältnismässigen Abgabe und zur Zwangsbesteuerung des Publikums wird. Die moralische Frage erstreckt sich weniger auf das Trinkgeld als solches als auf die Art, wie dasselbe gegeben und empfangen wird. Vom „Gefälligkeitstrinkgeld“ ist der individuelle „Lohnzuschlag“ und innerhalb dieser Kategorie das geschäftliche Kundentrinkgeld vom geselligen Domestikentrinkgeld zu unterscheiden. Verderblich wird das Trinkgeld, wenn es für geringe Gefälligkeiten beansprucht oder aber aus falschem Stolz gegeben wird; ebenso, wenn „ingeniöse Wirte den Strom der reichen Einnahmequellen des Dienstpersonals in ihre lechzenden Äcker lenken“ (v. Ihering), oder wenn zwischen Leistung und Gegenleistung ein offenbares Missverhältnis besteht und gleichwohl die übliche freiwillige Gabe mit sozial-verpflichtender Kraft auch den Minderbemittelten zur Nachahmung zwingt, sodass der letztere unter dem Druck der Unsitte ein Sklave des dienenden Personals wird. Das Beamtentrinkgeld wird von Nutzniessern und Gebern vielfach betrachtet als gelegentliche Selbsthülfe der Gesellschaft wider den zeitweiligen Notstand unzureichender Beamtenbesoldung. (Vergl. demgegenüber die neueren Erlasse mancher Königlichen Behörden; z. B. bezüglich der Universitäts-, Bibliotheks-, Eisenbahnbeamten aus neuester Zeit). — Warnung vor thörichter Anwendung des Ausspruches: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon.“ — Durch die Folgen der modernen Massenstreiks wird vermutlich das Trinkgelderunwesen in vielen Verkehrsgebieten allmählich gänzlich verdrängt werden. So wenig der Streik moralisch zu billigen ist, so ist er doch im Vergleich zur Trinkgelderkorruption ein sichereres, gleichmässigeres und zugleich für den Einzelnen ehrenvolleres Mittel der Besitzausgleichung und wird deshalb voraussichtlich von allen or-

ganisierten Beamten- und Arbeiterkreisen der Willkür- und Bettelwirtschaft des Trinkgeldes vorgezogen werden. Worin besteht der moralische Wert der öffentlichen Staatslotterien und Verlosungen? Auch wenn die letzteren für mildthätige Zwecke bestimmt sind, erscheint ihr Wert als finanzielles Ausgleichsmittel zweifelhaft. (Vgl. § 22). Die Vermischung der sittlichen Hülfsleistung mit der Aussicht auf thatenlosen Gewinn, die Verquickung der Aufforderung zum Wohlthun mit dem Köder eines die Erwerbslust reizenden Glücksspiels mag praktisch zweckmässig und gewinnverheissend sein, könnte aber gleichwohl als „unsittlich" bezeichnet werden. Andrerseits aber kann gerade diese Verbindung einer erlaubten Form des Spiels mit dem Zweck des Wohlthuns als hervorragend sittlich aufgefasst und die möglichste Verhüllung des Almosens mit dem Schleier des Interessenreizes als geeignetstes Mittel die Kluft, welche Reichtum und Armut trennt, zu überbrücken, somit als Pflicht der Schonung gegen die Armen, der Schamhaftigkeit des Gebers gegen sich selbst bezeichnet werden; dazu kommt noch, dass die Veranstaltung der Verlosungen, Bazare u. s. w. und das Geldopfer und Risiko der Teilnehmer immerhin als eine dem Gewinn äquivalente Arbeit der Gesamtheit angesehen werden kann. Viele arbeiten hier für wenige, deren Person vorläufig unbekannt; ähnlich wie sonst umgekehrt einzelne für die unbekannte Masse arbeiten. Man kann die „Sucht nach mühelosem Gewinn" sprachlich diskreditieren; man kann aber mit vollem Recht fast jeden löblichen oder erlaubten Vorzug natürlicher oder sozialer Art als „unverdienten Gewinn" kennzeichnen: denn „seinen Freunden giebt er es schlafend". Die Beteiligung an der Lotterie ist also mehr Geschmackssache als sittliches Problem. Ebendeshalb ist das Problem zugleich ein sprachliches. Die Entscheidung liegt in der Art, wie wir uns (auf Grund unseres generellen Kulturideals, das aber wiederum durch zahllose Einzelmotive bedingt ist,) über die thatsächlich bestehende Sitte aussprechen wollen. Im Unterschiede von den praktischen und objektiven Ausgleichungsversuchen sind die subjektiven und mehr ideellen Trostgründe, welche dem unverschuldet Armen und Notleidenden sich darbieten, von noch höherer moralischer Bedeutung. Als solcher Trost dient: 1. die religiös bedingte Hoffnung auf einen Glückswechsel; 2. das Bewusstsein, dass der sittliche Wert der auf das Eigentum bezüglichen Tugenden in umgekehrtem Verhältnis zum Wohlstande wächst, während der Reiz des Genusses im Verhältnis des Logarithmus des Besitzwachstums abnimmt (vgl. Lange nach Weber); 3. das Vor-

recht, welches der Armut gebührt, „Erfahrung“ zu haben in Bezug auf die Not des Lebens (der „Bettlerstolz“); 4. das Recht, mitwirken zu dürfen zur Besserung der Zustände; 5. das Bewusstsein, einerseits zwar in dem unübersehbaren Spiel der Schicksalschancen eine Niete gezogen zu haben, andrerseits aber gerade dort auszuharren „wo der Kampf am härtesten ist“, somit ein Opfer zu sein für die Brüder (ἀντί und ὑπέρ); deshalb kann 6. das erhebende Gefühl eines freiwilligen Opfers in den Vordergrund auch des physisch unfreiwilligen Armseins treten. („Selig die Armen“ Luc. 6, 20; Christus freiwillig „arm um unsertwillen“ 2. Cor. 8, 9. Vgl. Col. 1, 24 u. Phil. 2, 5.)

Uhlhorn, D. christl. Liebesthätigkeit, I. alte Kirche 1882; II. M.-A. 1884; III. seit d. Ref., 1890. Höfling, Lehre der ältesten Kirche vom Opfer; (Anh.: Über die altkirchl. Armenpflege), 1861. [Dass auch die staatliche Steuer urspr. aus dem religiösen Opfer hervorgegangen, sucht wahrscheinlich zu machen Ludw. Felix; s. o. § 52.] Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation, 1833. Hering, Liebesthätigkeit der deutschen Reformatoren, Th St u Kr 1883—85. Wichern, Die innere Mission der deutschen evangel. Kirche, Hdbg. 1849. De Gérando, De la bienfaisance publique, Paris 1839, (d. v. Buss) Stuttg. 1843—46. Chastel, Étude historique etc., 1853, (d. m. Vorw. v. Wichern 1854). Joh. Hirzel, Die verschied. Systeme der Armenpflege, Zürich 1854. Congrès internat. de bienfaisance de Bruxelles, 1856. G. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege. (Gekr. Preisschrift, Freibg. 1868), (2) 1884. Über die Staatslotterien s. § 22. —

Gass, Gesch. d. chr. Ethik, I, § 128. Hefele, Beitr. z. Kgsch. I, 175 ff. Fliegende Bl. aus dem Rauhen Hause zu Horn b. Hamburg. — Blätter f. das Armenwesen, Organ der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins, red. v. Hahn seit 1864. C. H. Hahn, Armenpflege in R Epr ThK (2). Löhe, Von d. Barmherzigkeit, (2) 1877. Hasemann, Die christl. Ortsarmenpflege in unsern Gemeinden, 1857. Lohmann, Über bürgerl. u. kirchl. Armenpflege, 1865. Böhmert, Armenpflege u. Armengesetzgbg. 1869. D. Armenwesen in d. deutschen Staaten, 1886. Emminghaus, Das Armenwesen u. die Armengesetzgebung i. d. europ. Staaten, 1869. Hirschberg, Die Armenpflege und die Arbeiter, (Gegenw. 1885, 9). Vgl. auch § 33 u. § 15. Münsterberg, Die deutsche Armen-Gesetzgebung und das Material zu ihrer Reform, 1887. Rochall, System d. deutsch. Armenpflegerechts, 1873. — Aschrott, D. englische Armenwesen, 1886. Loening, Armenwesen, Schönb. Handb. III, 855 ff. Knigge, II, 7 (Behandlung der Dienenden). Büttner, Die Barmherzig-

keit, dienstbar oder frei? Hannover 1884. — Gegen das Trinkgelderunwesen trat in Deutschland zuerst auf Otto Glagau, in „Über Land u. Meer“ 1868. Ders.: „Zur Naturgsch. des Kellners“ im „Kulturkämpfer“ III, 1882. v. Jhering, Das Trinkgeld, 1882 (ebenfalls gegen das Tr.) aus Westerm. Mon.-H. 1882, 4. Ders. „Über Honorar und Gehalt“, (N. u. S. II, 5, 152 ff.). D. Zweck im Recht I, 200 ff. Für d. Trinkgeld; K. Braun (Wiesbaden), in der „Gegenwart“, 1882 (gegen v. Ihering). F. v. Holtzendorff, Polit. u. unpolitische Zeitglossen (Die Gegenw. 1881, 10). Schuppe, Ethik S. 261 („Wohlthaten unerwiedert zu lassen gilt als wenig ehrenhaft“). — Vgl. hierzu Aristot. Nik. Eth. IV, 8 und andrerseits Luc. 6, 30. 33. Aristoteles sagt von den μεγαλόψυχοι, sie behalten gern diejenigen im Gedächtnis, denen sie Wohlthaten erwiesen, ungern dagegen diejenigen, von welchen sie Wohlthaten empfangen haben (δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὓς ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ'ἂν πάθωσιν οὔ); in der Bergrede aber heisst es: σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου (Matth. 6, 3). Paulsen, Ethik, 521 ff. (über den „Wohlthätigkeitssport“).

§ 61. Die Eigentumssünden: Bestechlichkeit, Betrug, Diebstahl, Veruntreuung, Unterschlagung, Unehrlichkeit, leichtsinniges Schuldenmachen, betrüglicher Bankerott, Raub, Verschwendung, Geiz, Habsucht (φιλαργυρία, πλεονεξία), Wucher, rücksichtslose Ausbeutung, litterarisch-artistisches Plagiat, Schmuggel, Bettelei, Streik u. s. w. — lassen verschiedene Begriffsbestimmung und Beurteilung zu. Den sittlichen Standpunkt von einer Beeinflussung durch den rechtlichen möglichst frei zu halten, d. h. Moralität und Legalität im Punkte der Eigentumsfrage zu unterscheiden und gegeneinander abzugrenzen, ist schwierig, namentlich angesichts der Dehnbarkeit und Mehrdeutigkeit einzelner Begriffe, wie Almosen, Bettel, Wucher, Geiz, Luxus. Aber unmöglich ist eine rein sittliche Beurteilung darum nicht; vielmehr wird dieselbe auf diesem Gebiete erleichtert durch die Einfachheit des Grundsatzes: „wie du mir, so ich dir“, — nicht bloss im Sinne des *do ut des*, sondern im Sinne von Matth. 7, 12, — auf welchen jedes Eigentumsproblem zurückführt und welcher, angeregt und verstärkt durch das allgemeine persönliche Interesse, den Charakter einer regsamen Gewissensstimme und einer unbedingten Gewissenspflicht unmittelbar bekundet.

Wie geneigt das natürliche Denken ist, die Eigentumssünde bloss

naturrechtlich zu beurteilen, zeigt der Einfluss, den verführerische Schlagworte, wie *la propriété c'est le vol*, zeitweise gewonnen haben. Ohne die Rechtsschranke würde mancher sich gar kein Gewissen daraus machen, zu stehlen, zu schmuggeln, zu wuchern. Vielen kommt also die Pflicht der Moralität nur als Legalität zum Bewusstsein. Den Streik halten ernsthafte Beurteiler für durchaus erlaubt, wenn er nur nicht rechtswidrigen Kontraktbruch involviere. Wieweit das Geschäftsinteresse im Verschweigen von Mängeln der Ware dem Kunden gegenüber gehen dürfe, ist im ganzen wie im einzelnsn nicht leicht zu entscheiden. Hier überall liegt ein egoistisches Wollen zu Grunde, welches geneigt ist, erst die Rechtsschranke als moralische Schranke anzusehen. Dazu kommt, dass man den Begriff der „Notlage" zu gunsten einer freieren Beurteilung der Eigentumsfrage geltend macht: zum Schutze oder zur Wiedererlangung des Eigentums dürfe Selbsthülfe die sonst geltenden Grenzen der Respektierung fremden Eigentums überschreiten (Repressalien, Retorsion; s. § 38). Damit wird das *ius talionis* („wie du mir, so ich dir") ohne Rücksicht auf seine moralische Grundlage ausgelegt und lediglich im Sinne eines Rechtsgrundsatzes gedeutet, welcher den Zweck habe, die einander widerstreitenden Besitzinteressen zu regeln. In das entgegengesetzte Extrem verfällt der Idealismus, wenn er die Rechtsfrage nichtachtend aus „Humanitätsinteresse" lediglich auf „gerechte" Verteilung des Eigentums, auf sittlich-normierte Ausgleichung der Differenzen von Kapital und Arbeit dringt. Auch dann heisst es: „Not bricht Eisen", „Not kennt kein Gebot", „Eigentum ist Diebstahl". Ist Eigentum Diebstahl, so wird alsbald auch Gestohlenes als Eigentum gelten. Der heilige Crispinus stahl den Reichen Leder, um den Armen Schuhe zu machen. Die Ignorierung des Rechts zu gunsten angeblich höherer Moralität führt zum Ersatz des Rechts durch die Gewalt und entfesselt erst recht diejenigen egoistischen Leidenschaften, deren Wirkungen man bekämpfen will. Es hilft auch nichts, auf die abstrakten Normen des Naturrechts: „Gleichheit" *(égalité)* und „Proportionalität" sich zu berufen und die Unzulänglichkeit des positiven Rechts daraus herzuleiten; denn in bezug auf Eigentumsbedürfnis sind nicht alle Menschen gleich, und die Schwierigkeit besteht eben darin, zwischen der allgemeinen Gleichheit aller, als Menschen, und der individuellen Verschiedenheit aller, als Persönlichkeiten, die richtige Mittellinie zu finden: diese kann aber nur durch Respektierung der Rechtsgrundlage gewonnen werden. Die gemeinsame Grundlage des Rechts und

der Moral ist die zum **Gewissensinhalt** gewordene Idee: „Jedem das Seine,“ „wie du mir, so ich dir,“ „wie ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, so thut ihr ihnen,“ „handle so, dass die Maxime dieses Handelns jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann“. (§ 114, vgl. § 64). Diese Sätze führen alle auf das nämliche sittliche Gefühl zurück, welches sich teils als Urteil teils als Gesetz äussert, indem es ebenso dem einfachsten Vernunfturteil wie dem elementarsten Rechtswillen als sein unmittelbares Echo entspricht: dass es allein richtig sei, so zu handeln, dass einerseits dem Besitzenden das Erworbene geschützt, andrerseits dem Erwerbenden die Freiheit des Erwerbens gewährleistet werde. Dass dies jeder für seine Person anerkannt wissen will, ist als selbstverständlich vorauszusetzen; nur Besitzlosigkeit und Abstumpfung für den Wert des Eigentums oder aber revolutionärer Wahn, welcher durch rechtswidrige Gewalt und ohne Rücksicht auf das historisch Gegebene Reformen erzwingen will, könnte daran zweifeln. Die besondere moralische Beurteilung der einzelnen Eigentumssünden aus jenem Grundsatze abzuleiten bleibt immerhin eine theoretische Aufgabe; ihre Lösung wird aber erleichtert, wenn wir Moralität und Legalität in jedem einzelnen Falle einerseits *(de lege lata)* **unterscheiden**, andrerseits, sofern es sich *de lege ferenda* handelt, mit einander in solidarische Verbindung setzen. Daneben ist auf die Veränderlichkeit der auf das Eigentum bezüglichen Tugendbegriffe zu achten. Der Erwerbssinn und die Virtuosität, das Privateigentum zu mehren, haben unter verschiedenen Verhältnissen verschiedene Wertschätzung erfahren. In unserer Zeit wird die Geneigtheit, mehrere Ämter in einer Person zu vereinigen und die Ausübung eines Amtes möglichst bis in hohes Alter auszudehnen, nicht mehr in dem Masse gelobt wie früher; vielmehr sieht man darin vielfach eigennützige Verkürzung des Rechts auf Arbeit auf seiten des Nächsten. Einerseits heisst es zwar: „wer da hat, dem wird gegeben“; andrerseits aber: „niemand kann zween Herren dienen“. Zweifelhafter Wert der Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσύνη) im Vergleich mit dem *otium* und mit jener Wahrheit: „in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister“. Einen Umschwung in dieser Hinsicht haben namentlich die letzten Jahrzehnte bewirkt. Die Maschine und das regere Verkehrswesen einerseits, Litteratur, Presse und Bibliothekswesen andrerseits haben die Arbeit so erleichtert, dass dieselbe (anstatt als Pflichtleistung) mehr bloss als tugendhafte Beschäftigung aufgefasst wird und werden darf. Wichtiger noch ist, dass der mit fortschreitender

Bevölkerungszunahme sich steigernde Wettbewerb dahin wirkt, dass sogar der Tugendcharakter der Arbeitsamkeit vielfach thatsächlich zurücktritt hinter der vorwiegenden Auffassung der Arbeit als eines Gutes und eines Rechtes (§ 57). Das ist zweifellos eine sittliche Errungenschaft, die indessen teuer erkauft wird mit der wachsenden Versuchung zur Monopolisierung der Erwerbsmittel auf seiten der Besitzenden und zum neidischen Scheelsehen von seiten des Proletariats auf die reichhaltigeren Genussmittel der anderen und deren umfangreichere Arbeitsgelegenheit, sofern diese jenen Reichtum bedingt; — endlich bei beiden: zur Verkürzung des Pflichtcharakters der Arbeit, indem diese zur Ware erniedrigt und ihres rigorosen Charakters als Selbstzuchtmittels entkleidet wird, womit gleichzeitig die sittigende Wirkung des Bewusstseins, im Gefüge des Gemeinschaftslebens ein unentbehrliches Glied zu sein, dahinschwindet. Auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft ist gegenwärtig mehr als zu anderen Zeiten neben der Tugend der Arbeitsamkeit hinzuweisen auf die in der Beschränkung sich bewährende Meisterschaft. Die Elastizität der sittlichen Begriffe vom Eigentum wird verdeutlicht durch die Art, wie neuere Nationalökonomen sich über das Kapital aussprechen. Danach könnte — in freier Anwendung solcher Ideen — das Erbrecht als eine Anweisung auf thatenlose Ausbeutung des Nächsten, das Produktivkapital (im Unterschiede vom Gebrauchs- und Genusskapital) als eine Mordwaffe gegen die nichtbesitzenden Arbeiter charakterisiert werden; das Trinkgeld als Zwangsbesteuerung; die Bewerbung um besoldete Ämter als Bettelei; der Genuss einer Rente als erzwungenes Almosen aus der Tasche Ärmerer; wohingegen schliesslich diejenigen, welche auf freiwillige Gaben Reicherer rechnen müssen, als rechtmässige Spekulanten erscheinen würden. Auch kann man durch die Form der Einteilung der Arten mühelosen Gewinns der Frage nach der Berechtigung der Kapitalsrente präjudicieren, wenn man etwa einteilt: 1. der mit Gewalt angeeignete Erwerb des Räubers; 2. der mit List angeeignete Erwerb des Diebes; 3. der mit betrüglicher Spekulation angeeignete Erwerb des Gauners; 4. der mit dem Schein des Rechts angeeignete Erwerb des Renteninhabers. Eine zweckmässige Einteilung der Möglichkeiten abnormen Eigentumsverbrauches möchte folgende sein. Auf der einen Seite der Unterschied zwischen Mangel und Überfluss oder zwischen dem Zuwenig und dem Zuviel an Güterkonsumtion; auf der andern Seite der Unterschied zwischen der aus eigener und der aus fremder Schuld (aus mangelhafter Organisation) stammenden Abnormität. Beide

Gegensätze kreuzen einander. So ergeben sich die vier Abnormitäten: der Geiz, das Elend der Armut, die Verschwendung, der mühelose Rentengenuss. Wie nun aber für Geiz und Armut nicht immer Trägheit die Ursache ist, so für Üppigkeit und Rentenbesitz nicht immer Ausbeutung und Verkürzung die Kehrseite — oder gar Diebstahl die Voraussetzung. Im Gegensatz zu solchen Folgerungen wäre vor allem auf das Recht des Sparerwerbs und auf die Tugend der Sparsamkeit hinzuweisen. Ob aber der politische Individualismus den dort wie hier meist egoistischen Interessenkampf überall „wenigstens durch das Naturgesetz verhüllt", — ist fraglich. [Auch dem Begriff des Bettelns könnte man in der paradoxen Dialektik sokratischer Ironie probeweise jene veränderte Wendung geben, bei welcher der Arbeiter und der Genügsame als der Freigebige, der von der Arbeit Bedürftigerer zinszehrende Kapitalist und der durch raffinierte Konkurrenz sich bereichernde Streber und Ausbeuter als Bettler, Schmarotzer, Almosenempfänger, Gauner erscheinen würden]. Bedeutung der allgemeinen theoretischen Weltanschauung für die Stellung zum Eigentum. Einspielen des sprachlichen Problems auch in diese Gesamtansicht. Verschiedenheit des cynischen und des stoischen, des hedonischen und des epikuräischen Standpunktes in der Schätzung des Reichtums — im Unterschiede von dem christlichen. Der (nach 1 Cor. 12 u. 13) „köstlichere Weg" der christlich-religiösen Ethik bei Ausgleichung der Eigentumsmissstände: das Recht sagt: „jedem das Seine;" die Liebe sagt: „jedem das Deine." Gegen Bestechlichkeit: Ex. 23, 8. — Die „Simonie" im engeren und weiteren Sinne.

Lange, Oechelhäuser, Lassalle, s. § 52 ff. Klencke, (§ 10) S. 21 ff. (über den Geiz). Smiles, Die Sparsamkeit (aus dem Engl.). Baron, D. Redlichkeit im röm. u. preuss. Landrecht, ZfVpsSprw 1871. 412 ff. Avé-Lallement, D. deutsche Gaunertum, 4 Bde., 1858—62. Bretschneider, Der Simonismus und das Christentum, 1832. Harris, Mammon od. Geiz u. Sünde der chr. K., (d) 1838.

Aristot., Nik. Eth. IV, 1—3. 5. 6. V, 8—12. Lecky, I, 92. Helfferich, Die Kategorien des Rechts auf geschichtl. Grundl., 1863. (Gegenüber den in A. Wagner's Lehrb. d. Finanzwiss. vertretenen Ideen vgl. Die Gegenw. 1886, 2). — Kübel, Die soz. u. volkswirtsch. Gesetzg. des A. T. unter Berücks. mod. Ansch., 1871. Dazu: Riehm, ThStuKr 1871. Der Reichtum des Armen und die Armut des Reichen, (d) 1831 [v. Sophie P . . .]. Drummond, Das Beste in der Welt, (d) 1890. Über die wachsende Kluft zwischen den wohlhabenden Klassen und dem ar-

beitenden Volke: F. A. LANGE, Arbeiterfrage (4), 9 ff. TOCQUEVILLE, Das alte Staatswesen und die Revolution, 1857, 156 f. Eine kurze volkstümliche Belehrung über die wirtschaftlichen Tugenden giebt F. KALLE, Wirtschaftliche Lehren, 1890.

§ 62. Nicht der Wucher an sich — als hohe Verzinsung — ist unethisch, sondern nur der spekulative Missbrauch desselben, welcher noch weniger als die private Überschreitung des normalen Zinssatzes durch gesetzliche Einschränkung völlig zu beseitigen ist. Die Bekämpfung der wucherischen Ausbeutung bleibt vielmehr ein Objekt der sittlichen Einwirkung, sowohl im öffentlichen Leben wie im Privatleben.

Aristoteles leugnet die sittliche Berechtigung des Zinsnehmens. Aus dem A. T. gehört hierher: Deut. 23, 19 f. Ez. 18, 8. Ps. 15, 5, aber auch Jerem. 22, 13. Mittelalterliche Werke *de usuris, de contractibus.* Die Juden hatten im M.-A. in einzelnen Ländern das Privilegium, hohen Zins zu nehmen, was den Christen verboten war. In den Anfängen der neuen Zeit Meinungsverschiedenheiten zwischen italienischen Dominikanern, Augustinern und Franziskanern über die *usura*. Luthers Ansicht „von Kaufshandlung und Wucher" (1524; vgl. 1519). Neuere Wuchergesetze. Zeitweise Entziehung des Wucherkonsenses. Bedeutung des Wortes „Interesse": was ist aus der sprachlichen Entwickelung dieses Begriffes zu lernen für die Beurteilung des Wuchers? „Wucher" bedeutete im M.-A. Zuwachs, Ertrag, — ohne schlimmen Nebensinn. (Vgl. Freidank, VI, 28). Gerber (Sprache als Kunst) meint, dass das Wort „Wucher" nach Abschaffung der Wuchergesetze zu dieser älteren Bedeutung zurückkehren würde, und erinnert daran, dass in der Verhandlung im preussischen Herrenhause am 6. Sept. 1866 H. v. Meding sich gegen die Abschaffung der „Wuchergesetze" erklärte, weil sonst auch der Name „Wucher" weggehe, also der Schimpf von der Sache entfernt werden würde, der sie bis dahin noch habe verhüten helfen.

BUCKLE, Gsch. d. Civ. I, 248. TRENDELENBURG, Naturrecht 1868, 243. v. BOEHM-BAWERK, Die Kapitalzinstheorie, Kp. 2—5. „Der Wucher auf dem Lande", hersg. v. Verein f. Sozialpolitik, 1887. (Gegenschrift dazu v. Schnapper-Arndt) FUNK, Handel u. Gewerbe im christl. Altertum, Tüb. Quartalschr. 1876 MAFFEI, Über das Zinsverbot, 1879. Gsch. d. kirchl. Zinsverbots, Tüb. 1876. HEFELE, Beitr. z. Kirchengsch. I, 31 ff. TH. ZAHN, Weltverkehr u. Kirche während d. 3 ersten Jhh.,

1877. [Bei Gass, (I, § 128) fehlt leider eine Erwähnung der *usura*]. Gerber, Sprache als Kunst, (2) 1885, I, 273. Aristot., Pol. I, 10. Luther, an den christl. Adel, und: Von Kaufshandlung und Wucher, 1524. (Gegen die Fugger, die mit 100 ohne Arbeit 20% gewinnen. Wünscht offizielle Preisfestsetzungen für die Rechtsordnungen im Handel. Gegen unverständiges Borgen und Bürgen; den Betrogenen geschehe recht. Die Beutelpolizei sei den Fürsten zu überlassen. Würde man die Welt nach dem Evang. regieren, so würde sie wüste werden. Staatlicher Rechtsschutz und religiöses Pflichtbewusstsein müssen einander ergänzen. Notwucher für Arme erlaubt, die nicht mehr arbeiten können. Vier Weisen, christlich zu handeln: 1. Matth. 5, 40; 2. umsonst geben; 3. borgen, ohne Rückgabe zu erwarten; 4. Ware um Ware od. um Geld eintauschen). Vgl. auch E. A. XIII (Pred. üb. d. Geiz).

Goldschmidt, „Wucher“ in Bluntschli's Staatswörterb. XI, 219 ff. A. Wagner, Über die Wuchergesetze (geschichtlich und politisch), Schönb. Handb. (3) I, 408 ff. Knies, Kredit, I, Abschn. 7. L. v. Stein, D. Wucher u. sein Recht, 1880. Reichensperger, Zins- u. Wucherfrage, 1880. W. Neumann, Gsch. des Wuchers in Deutschland, 1865. Endemann, Stud. in d. romanisch-kanonist. Wirtschafts- u. Rechtslehre, I, 1874; II, 1883. Reinwald, Das Wuchergesetz v. J. 1880 (Handausg. d. deutschen Reichsges.). O. Glagau, Der Offizierswucher, (Kulturkämpfer 1881).

§ 63. Im Hinblick auf die Umwälzung in der Industrie und insonderheit auf die Arbeitsabkürzung mittels des Maschinenwesens wird — trotz zeitweiliger Erweiterung der sozialen Kluft zwischen Kapital und Arbeit — im allgemeinen eine allmähliche Hebung des Kulturstandes einschliesslich der moralischen Kultur auf seiten der Arbeiterklasse und infolgedessen auch eine fortschreitende Annäherung der Stände zu erwarten oder doch anzustreben sein.

Man sollte erwarten, dass in dem Masse, wie dem Einzelnen die materielle Arbeit erleichtert und die pflichtmässige Arbeitszeit gemindert wird, die Erübrigung überschüssiger Arbeitskraft nutzbar gemacht werden könnte für Bereicherung der Massen mit geistigem Eigentum mannigfacher Art und damit mittelbar auch mit höheren sittigenden Anregungen. Die weitere Folge müsste alsdann eine Näherung der getrennten Volksklassen sein, da die Bildung, namentlich die moralische und Herzensbildung, das solideste Band und das wirksamste Anregungs-

und Ausgleichsmittel ist. Im allgemeinen scheint zwar bisher die Wirklichkeit das Gegenteil zu beweisen: das Zeitalter der gesteigerten Industrie hat die Klassen teilweise entfremdet und die materielle Arbeitslast teilweise gemehrt. Dazu kommt die Preissteigerung in Hinsicht auf die Lebensbedürfnisse, deren Befriedigung nun auch vermehrte Arbeit fordert, während man bei wahrhaftem Fortschritt auf Minderung der Preise müsste rechnen dürfen. Aber dieser Schein wird mit dem Übergangsstadium mehr und mehr dahinschwinden. Das Interesse der durch das Maschinenwesen emanzipierten Arbeiterkräfte wendet sich allerdings einstweilen mehr materiellem oder ästhetischem Komfort als geistiger Fortbildung zu. Aber auch an Symptomen für fortschreitende Vervollkommnung auf letzterem Gebiete fehlt es nicht (Arbeitervereine, Handwerkervereine, Fortbildungsschulen, Arbeiterpresse, Volksbibliotheken); und das soziale Leben in dem grossen Industriestaate Nordamerika's zeigt schon jetzt, wie weit mit der konsequenten Verwertung der industriellen Errungenschaften gleichzeitig auch die Ausgleichung der Ständeunterschiede und der Klassengegensätze fortschreiten kann. — Idee der „Phalansteren“ nach Fourier, vgl. m. L. Blanc. Auch die sozial-ethische Bedeutung der Gefängniss- und Zuchthausarbeit tritt durch jene Idee in ein neues Licht. Es ist jedenfalls ein Zeichen höchst ungesunder Zustände, wenn der Ertrag der Gefangenenarbeit als unwillkommene Konkurrenz missachtet und gefürchtet wird, während gerade von dem Sukkurs an arbeitswilligen Kräften eine Mehrung der kulturellen Lebensgüter erwartet werden sollte. Diese und ähnliche Erleichterungen der Gesamtheit werden eben von Einzelnen gefürchtet, weil ihr besonderes Interesse dadurch geschädigt wird, sofern ihre Erwerbsart bei möglichster Preissteigerung am einträglichsten ist. Dass aber relative Preisminderungen im allgemeinen dem Kulturfortschritt günstig sind, weil sie einen Überschuss an Kräften und Mitteln für Aneignung der Kultur an die Massen ermöglichen, wird von dem Einzelnen leicht übersehen. Auch die verteuernde Wirkung der Massenstreiks, z. B. in der Kohlenindustrie, ist in diesem Sinne eine Kulturschädigung, und der Streik empfängt von hier aus eine neue moralische Beleuchtung. Allerdings ist der Streik in vielen Fällen eine naturgemässe Reaktion eines in Schranken gezwängten Bedürfnisses nach erweiterter Anteilnahme an den Kulturgütern der Besitzenden; und insofern ist er ein Symptom für die Notwendigkeit jener fortschreitenden Kulturaneignung und Geschmacksverfeinerung auf seiten des Arbeiterstandes. Aber gewaltsame und plötzliche Umwälzungen auf dem Gebiete des Lohnwesens wirken im ganzen

mehr hemmend als fördernd, und wichtiger als der materielle Wohlstand sollte dem Arbeiter die Hebung seines idealen Kulturniveaus sein. Ob dies durch Annahme der Vorschläge der massvolleren und gediegeneren Stimmführer der Streikbewegungen erreicht werden würde, welche mehr auf die Verkürzung der Arbeitszeit als auf die Erhöhung des Lohnes Bedacht nehmen? Aristoteles' Auffassung vom Arbeiter als Maschine. Hervorragende ideale Bildung einer aristokratischen Minderzahl (im aristot. Sinne) teils ein Segen für alle, teils ein Fluch für viele; letzteres, weil die Musse zu rein geistiger Beschäftigung erst durch dienende Hülfsleistungen anderer ermöglicht und der Wert des Musse gewährenden Kapitalbesitzes Einzelner durch fremde materielle Arbeit vieler bedingt ist, denen die Not des Erwerbenmüssens ein Hindernis ähnlichen geistigen Fortschrittes wird. Vgl. auch Karl Arnd: „Die Ausbildung der meisten Gewerbe macht mit deren Einwirkung auf die Geistesentwicklung derer, welche darin beschäftigt werden, einen beklagenswerten Gegensatz; denn je höher jene Ausbildung steigt, desto mehr werden die Arbeiten geteilt, desto einfacher werden die Verrichtungen der einzelnen Arbeiter, und desto weniger Geistesanregung können sie in diesen Verrichtungen finden.“ Platons Idee der Gerechtigkeit in ihrer Anwendung auf die Besetzung der Staatsämter und auf die Emanzipation der Tüchtigkeit von der Herrschaft des Kapitals. Als unvereinbarer Widerspruch mit dem Ziel möglichst allseitiger Geistesbildung für möglichst viele könnte die thatsächliche Überproduktion an wissenschaftlich gebildetem „Proletariat“ gelten; (Riehl; vgl. die bezügl. Äusserungen v. Bismarck's). Es entsteht die Aufgabe, den vorhandenen Überschuss an intellektuellen Arbeitskräften in der Richtung der oben entwickelten Ideen einer Idealisierung der Gesellschaft nutzbar zu machen. Dieser Aufgabe wird nicht genügt, sondern in kulturmörderischer Weise entgegengearbeitet, wenn durch übertriebene Steigerung der Anforderungen an die Probeleistungen der Examinanden eine rein äusserliche, persönlich schädigende Zuchtwahl zwischen den Wettbewerbern im Existenzkampfe angestrebt wird. Denn auf diese Weise wird auf Kosten der persönlich-harmonischen Selbstentwickelung eine unnatürliche Steigerung und Reizung der Verstandes- und Gedächtnisroutine begünstigt; namentlich gilt dies von dem Examen der Lehrerinnen. Damit aber wird dem Zweck der Staatsexamina, der Gesellschaft persönlich-taugliche Leistungskräfte zuzuführen, entgegengearbeitet. In der Steigerung bezüglich dieser Examina liegt ein merkwürdiger Widerspruch gegen das gleichzeitige und ebenfalls behördlicherseits be-

günstigte Bestreben, die Schülerkräfte möglichst zu entlasten und die Schulexamina zu vereinfachen. Das eigentlich moralische Problem ist hier, wie überhaupt bezüglich der Arbeiterfrage, die Selbstbildung zum Charakter, welche auch unter erschwerenden Umständen dem Ideal der sittlichen Genügsamkeit und der fleissig strebenden Thatkraft treu bleiben kann und der Versuchung zur Unzufriedenheit und zum Pessimismus die sittliche Hoffnung und den Vorsatz der Mitarbeit an der Besserung der objektiven Zustände entgegenzusetzen hat.

P. v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissensch. der Zukunft (III. die soziale Psychophysik), 1877. Witte, Arbeit und Besteuerung des Menschen u. d. Maschine, 1881 („Warnung vor d. Nihilism."). H. George, Progress and poverty, d. 1881 (Unters. ü. d. Ursachen der industriellen Krisen u. d. Zunahme der Armut bei zunehmendem Reichtum). S. A. Tortielje, An fieri possit, ut tot res novae conficiantur, et vendi amplius non possint, Amsterd. 1834. Fr. Passy, Les machines et leur influence, (3) Paris 1881. Ch. Laboulaye, Économie des machines et des manufactures, Paris 1880. Werner Siemens, Über die Fortschritte der modernen Technologie, Vortr. auf d. Naturforscherkongress in Berlin 1885; (die Entwickelung der Technik führe notwendig wieder zur Hausindustrie zurück. Im Verlaufe von Generationen werde jeder Arbeiter in seiner Wohnung seine Maschine haben; dieselbe werde gespeist werden durch Kessel ausserhalb der Stadt. Dadurch werde ein neues Stadium volkswirtschaftlichen Lebens entstehen).

W. Roscher, Volkswirtschaftl. Bed. d. Maschinenindustrie, 1861. Ansichten der Volkswirtsch. S. 173. Planck, Katechism. des Rechts oder Grundz. einer Neubildung der Gesellsch. u. des Staates, 1852. Testament eines Deutschen (hrsg. v. Köstlin), 1881, 613. Fourier, Traité de l'association domestique-agricole, 1822. Lassalle, Kap. u. Arb. 1864. Karl Arnd, die materielle Grundlage und die sittlichen Forderungen der europäischen Kultur, 1835, § 48. Raff. Mariano, Christentum, Katholicismus u. Kultur, (d) 1880. Baumann, Über die Zufriedenheit, KiMoSchr 1890, 983. W. Liefländer, (s. o. § 58; merkwürdige Ansicht S. 1.: „bei dem Fortschritte, welchen das Maschinenwesen stetig macht, sind Perioden wirtschaftlicher Prosperität so kurz, dass sie gegenüber den darauf folgenden Krisen gar nicht mehr in Betracht kommen"). M. Wirth, Gesch. d. Handelskrisen, (3) 1883. E. de Laveleye, Le marché monétaire et les crises depuis 50 ans, 1866. Juglar, Des crises commerciales et de leur retour périodique, 1862. Dass die moralische Beurteilung der Entwickelung der wirtschaftlichen

Prosperität und der kommerziellen Krisen streng logisches Denken voraussetzt, zeigt folgendes Beispiel. ANT. RÉE, Wanderungen e. Zeitgen. a. d. Geb. d. Ethik, Hamb. 1857, sagt (II, 147): „Wenn in einem Lande ein Gegenstand nicht so billig fabriziert werden kann, als er sich von aussen beziehen lässt, einschliesslich der Kosten der Einfuhr, so ist es besser, dass wir den letzteren Weg einschlagen und dafür lieber mehr von dem produzieren, wofür unser Land bevorzugt ist und was wir dagegen ausführen können". — Hierzu bemerkt ÜBERWEG, (System der Logik S. 317): „Aber ob es solches gebe und in solchem Masse gebe, dass nicht das Gleichgewicht zwischen Erwerb und Verkehr entweder durch massenhafte Auswanderung oder durch den Hungertyphus hergestellt werden müsse, das eben steht in Frage; Rée setzt hier *implicite* als zugestanden voraus, was nur der inkonsequente Gegner zugestehen wird und was zu beweisen gerade die Hauptaufgabe gewesen wäre; er begeht also den Fehler der *petitio principii*". — Zu § 52 bis 63 vgl. noch: W. HALLER, D. Eigentum im Glauben u. Leben d. nachapost. Kirche, ThStuK 1891.

---

2. Das persönliche Verhalten zum Nächsten innerhalb der Gemeinschaft.

§ 64. Die Nächstenpflicht als solche in ihrer Allgemeinheit ist (negativ) die Gerechtigkeit und (positiv) die Liebe. Diese beiden Begriffe, welche zum Teil ineinander übergehen (§ 130; vgl. Luc. 6, 27—31) bezeichnen jeder in seiner Weise die Angemessenheit an das Ideal der sittlichen Lebensgemeinschaft. Trotz der Verschiedenheit der hebräischen und der hellenischen Vorstellungsformen ist sowohl im A. T. wie bei Sokrates, Platon, Aristoteles die Gerechtigkeit die allgemeinste unter allen praktischen Tugenden: in ihr seien alle Tugenden eingeschlossen; „weder der Abend- noch der Morgenstern ist so bewundernswert wie sie"; auch nach dem N. T. besteht das unsittliche Verhalten als solches in dem Mangel an Gerechtigkeit (Röm. 1, 18; vgl. I Joh. 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία). Und dass in dem einen Gebote „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" die Summa aller Gebote enthalten ist, erklärt das N. T. wiederholentlich. Wenn man nun die Nächstenpflicht in einzelne Hauptarten und Unterarten zerlegen will, so ist eine mannigfache Anordnung möglich (§ 79, § 121). Ertragreicher als solche detaillierten Gruppierungen ist für

die praktische Ethik eine Auswahl weniger Verhaltungsnormen, welche für die Einsicht in das sittliche Gemeinschaftsideal, wie es für unsere Zeit besonders gültig ist, am fruchtbarsten sich erweisen. Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit erachten wir als die ethischen Kardinalbegriffe, in deren sprachlicher Symbolik sich das allgemein-menschliche und auch das evangelisch-christliche Ideal der Gegenwart am unverfälschtesten ausspricht.

Dieses Urteil ist subjektiv und kann nur den Wert eines systematischen Experiments beanspruchen. Die Nächstenpflicht wird von anderer Seite in die Kategorien der Rechtspflichten und Liebespflichten eingeteilt; das führt auf die Begriffe Gerechtigkeit und Liebe zurück, welche allerdings die Grundlage aller sittlichen Gemeinschaft sind. Aber eben nur die Grundlage, wenn man unter beiden die praktisch-thätige Anerkennung der sittlichen Gemeinschaft in ihrer für alle in gleicher Weise geltenden Allgemeinheit versteht. Dann ist Liebe die positive, Gerechtigkeit die negative Gemeinschaftspflicht. Gerechtigkeit ist die Pflicht, alles zu unterlassen, was den Ordnungen der sittlichen Gemeinschaft widerspricht *(neminen laedere, suum cuique tribuere)*; Liebe die Pflicht, jeden Mitmenschen persönlich als Glied der sittlichen Gemeinschaft zu behandeln. Oder — als Tugenden angesehen — Gerechtigkeit die tugendhafte Anerkennung, dass alle als Menschen gleich, weil eines Wesens sind; Liebe der tugendhafte Wille, dass alle, weil wesentlich gleichberechtigt, einig und innig verbunden sein sollen. So beziehen sich „Gerechtigkeit" und „Liebe" mehr auf die für alle gleichmässig geltenden Verkehrsnormen, während „Freiheit" und „Ehre" mehr den persönlichen Besonderheiten gerecht werden. Man kann jedoch jene Begriffe auch anders wenden. Schon dass die Liebe als Tugendkraft der Gerechtigkeit übergeordnet werden kann und dass das *recte agere* in vollstem Masse erst von der Liebe gilt, bringt eine Änderung in das Korrelatverhältnis hinein. Die Gerechtigkeit sagt: „jedem das Seine"; die Liebe spricht: „jedem das Deine". Die Liebe als persönliche Herzensstimmung hat einen religiösen und zugleich einen pathischen Zug *(Sym-pathie)*; als solche kann sie nicht allen Personen gegenüber gleich sein und erstreckt sich andrerseits (nach Kant) auch auf die Tiere. Die Gerechtigkeit hat eine nähere Beziehung zum Recht (§ 131). Somit sind Gerechtigkeit und Liebe nicht einmal rein ethische Normen: jene entspricht der Beziehung des Ethischen zum Recht, diese der Beziehung desselben zur Religion. Dabei ist zu beachten, dass Gerechtigkeit und auch Liebe nicht erst spezifisch

christliche Tugenden sind; schon dem Konfucius galten Gerechtigkeit und Nächstenliebe als das Fundament der Moral. Da diese Begriffe überdies eine sehr wechselvolle Geschichte haben (§ 130), so begnügen wir uns, den Begriff eines Ideals der sittlichen Lebensgemeinschaft vorauszusetzen und die obengenannten drei Kardinaltugenden (oder Pflichtideale) als deren wesentlichste Erscheinungsformen zu charakterisieren. Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit sind sowohl Tugenden als Güter, sowohl Rechte als Pflichten. Wir betrachten dieselben im Folgenden vorzugsweise als pflichtmässige Verhaltungsnormen. Die „Freiheit“, welche wir § 13 als das elementarste Individualgut (nächst dem Dasein), § 40—43 als politisches Recht auf bürgerliche Unabhängigkeit, § 117 als die elementare Form aller tugendbildenden Kraft erörtern, erscheint in dem vorliegenden Zusammenhange als die Pflicht der möglichsten inneren Unabhängigkeit von allem, was die sittliche Entwickelung zur gemeinnützigen Tüchtigkeit hemmen möchte (vgl. Spinoza, Shaftesbury, Fichte); zur Freiheit in diesem Sinne ist vor allem unmittelbar erforderlich eine innere Unabhängigkeit von knechtenden Trieben und Leidenschaften, d. h. charaktervolle Selbstbeherrschung, mittelbar aber auch die bürgerliche Freiheit. Beides zusammengefasst: die Tüchtigkeit zur lebendigen Mitgliedschaft in der sittlichen Gemeinschaft. Das Verhältnis der drei Pflichtideale, prägnant ausgedrückt: Ehre ist sittliches Selbstsein, Freiheit ist sittliches Selbstwollen, Wahrhaftigkeit ist Sichselbstgleichsein im Denken und Reden; (auch im Handeln?). Demgemäss beziehen sich diese Normen zwar schon auf das Verhalten des Einzelnen zu sich selbst und mittelbar auch zur niederen Natur: selbst ein Robinson soll auf seiner Einöde frei, ehrenhaft, wahrhaftig sein, — was manche in der Weise wie E. Pfleiderer (s. § 114) beanstanden mögen. Aber — „wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten“ (Rükkert), „ein jeglicher sehe auf sein selbst Werk“ (Gal. 6, 4. vgl. Röm. 14, 12), daneben aber „auf das, was des andern ist“ (Phil. 2, 4 u. I Cor. 10, 24); erst innerhalb des Rahmens der Gemeinschaft kommt der ideale Charakter jener Verhaltungsnormen voll zur Geltung, sofern die Achtung vor der Freiheit, Ehre und gesunden Vernunft des Nächsten einen gemeinschaftlichen Zustand von unendlichem Werte als erstrebenswert und erreichbar anerkennt, da jegliche Einzelpersönlichkeit frei, ehrenhaft und aufrichtig leben solle und könne; (d. i. das „Reich Gottes“). Trotz der Vieldeutigkeit auch dieser Begriffe empfiehlt sich ihre Wahl durch die verhältnismässige Durchsichtigkeit ihrer Bedeutung,

durch die Unmissverständlichkeit ihres sittlichen Gehaltes, durch die praktische Anwendbarkeit, durch den schönen Klang, mit dem ihre dichterische Verwertung der Einbildungskraft, ihre philosophische dem Verstande Anregung bietet, sowie dadurch, dass in diesen Kardinalbegriffen die innere Übereinstimmung zwischen dem allgemein-menschlichen und dem christlichen Tugendideal unwidersprechlich zum Ausdruck kommt. Ἀλήθεια, ἐλευθερία, auch τιμή (δόξα) spielen im N. T., z. B. Joh. 8, eine grosse Rolle. Nach Kant und Schopenhauer ist die Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit die Grundtugend. Nach de Wette und Ritschl ist das persönliche Ehrgefühl eine echt christliche Bestimmtheit unseres sittlichen Wesens und dem Bewusstsein um den unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele (Matth. 16, 26) entsprechend. Den Begriff der praktischen Freiheit haben besonders Fichte und Schleiermacher, obzwar letzterer als theoretischer Determinist, betont. Andere Tugenden und Pflichten, wie z. B. „Besonnenheit," „Beharrlichkeit", sind weniger ideal-sittlicher, mehr weltmännisch-klüglicher Artung; die angeblich „spezifisch-christlichen" Verhaltungsnormen der „Keuschheit, Geduld, Langmut, Demut" (Schleiermacher in der „Christl. Sitte") entbehren des aktiven, produktiven Charakters u. entsprechen in ihrer negativen Bedeutung ebenso dem orientalisch-buddhistischen wie dem christlichen Ideal, in ihrer positiven Bedeutung aber sind sie in jenen drei Kardinaltugenden enthalten. Ähnlich die Tugenden, welche H. Drummond aus 1. Cor. 13 entwickelt (vgl. § 130). Was von dem gesellschaftlich und akademisch gebildeten Deutschen, was von dem englischen *gentleman* und der *lady*, was von dem romanischen Cavalier vor allem verlangt wird, ist Ehrenhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Selbständigkeit als innere Unabhängigkeit, d. i. Freiheit. Ausserdem geben diese Begriffe durch die naheliegenden Unterschiede — z. B. zwischen äusserer und innerer Freiheit, äusserer und innerer Ehre, negativem und positivem Ehrgeiz, formeller und materieller Wahrhaftigkeit — Gelegenheit zu eingehender dialektischer Gliederung und zu mannigfachen theoretischen Erörterungen. Der scheinbaren Kollisionen zwischen den drei Kardinalbegriffen in konkreten Einzelfällen sind besonders drei zu erwähnen: die Kollision zwischen Wahrhaftigkeit und äusserer Freiheit, zwischen Wahrhaftigkeit und äusserer Ehre, zwischen innerer Ehre und äusserer Freiheit. Ähnliche negative Einteilung bei J. G. Fichte: Trägheit, Feigheit, Falschheit. Freiheit und Ehre im Zusammenhange besonders bei Seydel.

R. Seydel, Ethik als Wissensch. vom Seinsollenden, 1874, 289 ff. Kant, prakt. Vernunft, V, 81 ff. 87 f. (Der moralische Wert der Liebe). Über Kants Beurteilung der Wahrhaftigkeit s. § 69. J. G. Fichte, Sittenlehre, 1798 (IV, 199 ff.). Schleiermacher, Monologen. („Willkommen mir, in jedem Augenblick, da ich die Sklaven zittern sehe, auf's neue willkommen, geliebtes Bewusstsein der Freiheit!") De Wette, s. u. § 67. Ritschl, Christl. Vollkommenheit, 1874. Rothe, IV, 252 ff. — H. Drummond, Das Beste in der Welt, (d) 1890. Über die Gerechtigkeit (ausführlich): Paulsen, Ethik, (2) 1891. Über Gerechtigkeit und Liebe (im Zus.hange) s. § 130. Über Konfucius s. § 89. Boehmer, Essays, I („Schädige niemanden ohne Not") 1891 (s. § 79).

§ 65. Die Freiheit wird nicht aufgehoben, sondern gefördert: 1. durch straffe Zucht mittels der Erziehung in Schule und Wehrdienst; 2. durch strenge Erfüllung der Berufspflichten; 3. durch freiwilliges Eintreten in geschlossene Körperschaften, wofern diese sittlich begründet sind.

Hingegen ist der freiwillige Gehorsam, welcher auch die Überzeugung blindlings dem Vorgesetzten unterzuordnen sich verpflichtet (Mönchsgelübde, Jesuitenorden, vgl. § 122), niemals ethisch zu billigen als Forderung eines dauernden Verhältnisses oder auch nur als Empfehlung eines solchen, sei es von seiten der leitenden Instanz oder überhaupt von fremder Seite, sondern höchstens als versuchsweise unternommene Selbstregulierung eines unreifen, schwankenden, ruhelosen Charakters, zumal dann, wenn derselbe durch bedrohliche Symptome geistiger Verirrung zu solcher Präventivmassregel zeitweilig sich gemahnt glaubt (§ 11). Die Romantiker Friedr. v. Schlegel, Clem. Brentano, Zacharias Werner. Ihnen gegenüber die Sänger der Freiheitslieder Arndt, Körner, v. Schenkendorf. Begriff und Grenzen des *sacrifizio del intelletto*. Verhältnis der Freiheit und Wahrhaftigkeit in dem „Opfer der Überzeugung" (Uriel Acosta). Die Freiheit „gläubig, kühn und zart" (v. Schenkendorf). Die pädagogische Schranke im Werden der Freiheit. Die *patria potestas* und das *ius vitae ac necis* bei den alten Römern und den Chinesen. Die Pflicht des kindlichen Gehorsams gegen die Eltern (§ 28). Beruht dieselbe bloss auf den natürlichen Banden des Blutes, auf der Wesensverwandtschaft, dem Altersverhältnis und der physischen Abhängigkeit, — oder darf der metaphysische Gedanke berücksichtigt werden, dass das Dasein des Kindes ein durch das freie Wollen der Eltern bedingtes und insofern aus

schöpferischer Freiheit geschenktes Gut ist, d. h. dass die Eltern in ihrer Eigenschaft als *γονεῖς* und *parentes* (zu *pario*) Gottes Stellvertreter sind? Kann ein „guter Charakter“ auch im Gegensatz gegen das (moralisch gesunkene) Elternhaus sich ausbilden (analog wie auch auf pantheistischer Grundlage Sittlichkeit möglich ist)? Oder wird wenigstens zum „edlen Geiste“ ein Kind nur in Harmonie mit dem Elternhause sich entwickeln können, ähnlich wie in der Regel nur der theistische Gottesglaube, als Voraussetzung bewusster Übereinstimmung des Menschlichen und Göttlichen zur reinen und vollen Humanität führt? (Lindau's „Arme Mädchen“). Bedeutung der individuellen Freiheit in Entschliessungen. Wieweit ist es sittlich, Ratschläge zu geben und zu empfangen, wieweit — auf das Geben und Nehmen von Ratschlägen zu verzichten? Die unevangelischen *consilia evangelica* (§ 122). Bedeutung des freiwilligen Verzichts auf Freiheitsrechte in äusserlichen Fragen. Die christliche Noblesse: Matth. 5, 39 f. Steigerung des Freiheitsbewusstseins durch Erkenntnis der inneren Freiheit als Fähigkeit auf solche äusseren Freiheiten zu verzichten, durch welche jene innere nicht angetastet wird. Paulus' Verhalten in der Götzenopferfleischfrage; sein Gelübde; die Beschneidung des Timotheus und die Nichtbeschneidung des Titus. Die sittliche Entschädigung für freiwillige Freiheitsopfer (Regulus; Friedr. von Österreich). Die Früchte der Reifeprüfung als Entschädigung für den Schulzwang. Die gesellschaftlichen, beruflichen, gemütlichen Vorrechte dessen, der seiner Dienstpflicht mit Ehren genügt hat. Ein Zuviel auf diesem Gebiete kann der allgemeinen wie der individuellen Freiheitsentwickelung schaden. Ist die Bevorzugung avancierter Militärpersonen in bürgerlichen Berufsarten ungerecht? Oder ist wenigstens eine rückwirkende Folge davon Versuchung zum Servilismus und zur Protektionshascherei? Oder setzt der moderne „Militarismus“ überhaupt der Gefahr der Unfreiheit aus? Begriff der Insubordination und Unterscheidung derselben von der Anwendung des Rechts der Beschwerdeführung. Die Vaterlandsliebe als ausgleichende und schadloshaltende Macht im Falle solcher Konflikte. Grenze der erzieherischen Strafgewalt in Schule und Wehrdienst. Die Freiheit der Völker. Fortschreitende Beseitigung der Kabinetspolitik, welche die Völker bloss als Besitz und Tauschobjekt behandelte. Politisch mässigende Wirkung der internationalen Arbeiterbewegung. Über den theoretischen Begriff der Freiheit § 117. Hauptprobleme der praktisch-sittlichen Freiheitslehre: die Sklaverei (§ 15), die Frauenemanzipation (§ 16); die Glaubensfreiheit (§ 40). Hauptproblem der theoretischen Freiheitslehre: die

Vermeidlichkeit des Bösen (§ 18). Neben der Abscheulichkeit der Sünde ihre Unvermeidlichkeit behaupten wollen, hiesse nicht bloss einen logisch-sprachlichen Missgriff, sondern einen pädagogisch-ethischen Frevel begehen.

SCHLEIERMACHER, Entw. eines Syst. der Sittenlehre, § 334 ff. Über die wiss. Beh. d. Pflichtbegriffs (Ww. II, 2, 394 ff.: Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst. Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest. Begieb dich unter kein Recht und gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein, ohne dir das Gewissen frei zu behalten und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf). Über den Begriff d. Schonung: WUTTKE, Christl. Sittenl. II, 1861; L. SCHMIDT, Eth. d. alt. Gr. II, 296 ff. Die Missbr. der militär. Dienstgewalt u. d. Beschwerderecht im deuschen Heere, (Z. Heeresref. I) 1890. Über die Vorstellung der Alten von d. praktisch-sittl. Freiheit im Verb. zur bürgerl., vgl. L. SCHMIDT, II, 275, 285 ff. 256. DUNCKER, Gesch. d. Altertums, VI, 204.

§ 66. Der Versuch, die Freiheit des Nächsten geflissentlich in einer seine sittliche Entwickelung und Wirksamkeit hemmenden oder auch ehrenrührigen Weise einzuschränken, z. B. durch wucherische Ausbeutung (zumal des Ehrenwortes), durch Verrat, Verleumdung, Verführung, — ist um so verwerflicher, je weniger Urteilsreife dem Geschädigten und je mehr Urteilsreife dem Schädigenden zu Gebote stand.

Die höchste Stufe der lieblosen Freiheitsverletzung ist die Negation des Lebens, der Mord (§ 79). Man könnte nun die gewaltthätige Lebensberaubung, den Mord, als moralische Kategorie verwerten, um namentlich jene schweren Sünden der Verleumdung und Verführung sprachlich unter diese allgemeiner gefasste Kategorie zu subsumieren. Vgl. was § 31 über die Prostitution gesagt wird. Im sittlichen Gemeinschaftsverhältnis wird der Begriff des leiblichen Lebens normalerweise absorbiert in den eines freien und ehrenhaften Lebens: somit ist die Beraubung dieser wesentlichsten Lebensbedingungen, der Freiheit und Ehre, im weiteren Sinne einer Lebensberaubung gleichzuachten und nur dann zu billigen, wenn sie wie diese unter den Gesichtspunkt der gerechten Strafe fällt. Eine unwahrhaftige Verunglimpfung der Ehre und eine unlautere Beeinträchtigung der Freiheit des Nächsten ist, im Unterschiede z. B. von dem (§ 12 erörterten) freiwilligen Selbstmorde, insofern gewaltthätig (wenn auch in Form der List sich anbahnend), als sie die soziale Entwickelung des anderen in

empfindlicher Weise antastet und die Möglichkeit derselben prinzipiell vernichtet. Somit kann die listige Verführung und Verleumdung als moralischer Mord bezeichnet werden, so gut wie die planmässige Vernichtung der sittlichen Freiheit an sich (Louis XVII; Caspar Hauser). Darum wird ja die personifizierte Macht der Verführung und Verleumdung, der Satan (διάβολος), ein „Mörder von Anfang" (Joh. 8, 44; vgl. I. Pet. 5, 8) genannt. Mord und Grausamkeit als krasse Äusserung der extremen Lieblosigkeit (1 Joh. 3, 15) sind die schwersten Sünden. Die Macht des Bösen, welche nach Gen. 4. zum Morde führte, hatte nach Gen. 3 mit Sinnlichkeit, Schwäche, Ungehorsam begonnen, aber das Medium der Verführung, die Lüge, ist nach Joh. 8, 44 zugleich mit der Mordgesinnung verbunden. Wiefern gehören unter das Kapitel der unsittlichen und ehrenrührigen Freiheitsberaubung solche Beeinträchtigungen sittlicher Werte wie z. B. die Verkürzung der geistigen Genussfähigkeit und Feinfühligkeit durch rigorose Erziehung, die herzlose Preisgebung anvertrauter Geheimnisse, Verspottung und Ausbeutung der Schwäche, ferner die lieblose Hintertreibung oder frühzeitige Aufdeckung eines Liebesbundes („o rühret, rühret nicht daran!"), die voreilige Entschleierung des sexuellen wie des religiösen Geheimnisses vor Kinderseelen, — die Vernichtung der Schriftstellerehre durch tendenziöse Kritik? Unterschied zwischen Rancune und Malice, Perfidie und Médisance, — und Bedeutung dieses u. ä. Fremdwörtergebrauchs für die Moral. Goethe im W. M. über die Perfidie. Théremin über die Médisance.

Larochefoucauld, Maximes et réflexions morales, Parma 1819.

H. v. Kleist, Lehrbuch der französischen Journalistik, (Hempel) V, 71 ff. K. Böttcher, Die Verleumdungsseuche 1890. Herrault, Die Tafel der Verleumdung, (d) Wittenberg 1637. Weiteres s. § 69 § 70. W. Wundt, Zur Moral der litterarischen Kritik, [polemisch], 1887.

§ 67. Die Ehre als Eigenschaft der sittlich achtungswerten Persönlichkeit involviert auch in dem engeren Sinne der tugendhaften Selbstachtung oder „Selbstbilligung" (Kant) und der „Ehre vor Gott" (Joh. 5, 41. 44.) eine Beziehung auf das Urteil der Mitwelt. Das zeigen sprachlich schon die Begriffe „ehrenwert", „ehrlich", welche die Gesinnung bezeichnen und doch die Geltung vor anderen, also ein Verhalten anderer zu uns andeuten. Der wahrhaft und innerlich Ehrenhafte ist eben dadurch der Achtung aller Guten wert (Herder). Durch keinen Begriff wird mehr als durch diesen der enge Zusammenhang zwischen der sitt-

lichen Gesinnung des Einzelnen und den sittlichen Beziehungen zur Mitwelt beleuchtet. Äussere Geltung und innere, wesentliche Würde decken sich zwar nicht immer, stehen vielmehr oft in schreiendem Widerspruch. Aber Ideal eines in der Gemeinschaft lebenden tugendhaften Charakters muss die Übereinstimmung zwischen äusserer und innerer Ehre sein. Der bürgerlich Ehrlose ist für die sittliche Gemeinschaft untauglich, untüchtig, d. i. ohne „Tugend". Daher ist die Abstraktion aus beiden Arten der Ehre, nämlich: gebührende Anerkennung seitens der sittlich urteilsfähigen Mitmenschen, zugleich eine konkrete Forderung (sittliches Gut und Pflichtobjekt) für den, welchem es mit der sittlichen Gesamtaufgabe Ernst ist.

Diesen Zusammenhang verkennen manche neuere Beurteilungen des Ehrbegriffs. Was in Falstaff's Munde (in Heinrich IV., Lager bei Shrewsbury) erheiternd und sogar belehrend wirkt, erscheint in Sudermann's ernstgemeintem Schauspiel „Die Ehre" als Zerrbild und Auflösung des sittlichen Ideals. Die Nichtigkeit der Scheinehre widerlegt nicht den Wert, den die soziale Ehre für das Gedeihen der persönlichen Ehrenhaftigkeit hat. Das christliche Urteil lautet: Ehre dem Ehre gebühret (Röm. 13, 7). Wohl soll der Ehrenwerte in der Pflichterfüllung die Grundlage seiner Ehre erkennen, aber der Ehrbegriff ist damit nicht erschöpft. Allerdings beruht der Trieb nach äusserer Ehre oft „auf logischer Verrechnung" (Rée), indem Zweck und Wesen (das sittliche Gemeinschaftsleben) dem Mittel und der Erscheinungsform (der Geltung, d. h. dass man als geeignetes Mitglied der Gemeinschaft „gelte") zum Opfer gebracht und die Furcht vor der Schande über die Gefahr der inneren Unwürdigkeit gestellt wird. Aber mit dem persönlichen Selbstwert ist die ehrenhafte Stellung innerhalb der Gesamtheit eng verknüpft, derart, dass Ehre und Würde, Schande und Schändlichkeit so wenig sich auseinanderreissen lassen wie soziale und individuelle Sittlichkeit überhaupt. Die wahrhafte, innere Ehre wird zwar durch fremde Antastung ebensowenig aufgehoben wie durch freiwillige Unterordnung, aber sie wird in Frage gestellt durch Ungeschicklichkeit der ersteren entgegenzutreten, und sie wird aufgehoben durch Geneigtheit in der letzteren sklavisch aufzugehen, sowie durch hochmütiges Hinwegsehen über das Urteil der Mitwelt. Freiherr v. Stein: „Machtlos, rechtlos, ehrlos". Schiller: „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles freudig setzt an ihre Ehre". Ist an dem scheinbaren Widerspruch zwischen Unsittlichkeit und Unehrenhaftigkeit, z. B. in der Stellungnahme zum Zwei-

kampf (§ 68), die „Rigorosität der kirchlichen Ethik" schuld (Schuppe) oder aber die nie ganz zu tilgende Inkongruenz zwischen Sitte und Recht, sowie der Mangel an Stätigkeit in der Rechtsentwickelung? — Unmöglichkeit völliger Unabhängigkeit von herrschenden Ehrbegriffen. Shakespear: *the bubble reputation*, welche der Soldat im Schlunde der Kanone suche. Wortspiel: *point d'honneur* als „Wechselbalg der Ehre". Jacobi: Wahre Ehre ist, das zu sein, was man zu sein scheint. Ritschl: das gesteigerte Ehrgefühl ein spezifisch christliches Produkt. Sprichwörtliche Steigerung: Geld verloren, Ehre verloren, Gott verloren. Fürst Bismarck im Deutschen Reichstage 1884: „Die Ehre, meine Ehre kann mir niemand nehmen, es kann sie mir auch niemand geben; meine Ehre gebe ich mir selbst". Verhältnis von Gunst, Lob, Ehre, Ruhm; von Eitelkeit, Stolz, Ehrgeiz, Ruhmsucht. Urteil eines bekannten Millionärs: Meine Ehre ist mein Geld. (Beziehung zwischen Geld und Geltung). Das Urteil Satans im Hiob (2, 4) und das scheinbar entgegengesetzte eines berühmten englischen Staatsmannes: „Jeder hat seinen Preis, um den er sich wegwirft", — gemessen an Matth. 16, 26. Käuflichkeit oder Feilheit als sicherstes Merkmal der Ehrlosigkeit. Beispiele des Gegenteils: Fabricius, Zriny. Arten der Ehre: persönliche Ehre, Frauenehre, Berufsehre, Standesehre. Die Ehre des Offiziers. Bedeutung der Ehrengerichte. Wünschenswerte Einführung derselben in die bürgerlichen Gesellschaftskreise. Doppelbegriff des Ehrgeizes: Geltung vor anderen: *apud ceteros* und *prae ceteris*. Negativer und positiver Ehrgeiz; letzterer der Habsucht, Herrschsucht, Eitelkeit verwandt, jener dem Selbstgefühl, der Empfindlichkeit und dem Gerechtigkeitssinn. Der Bettlerstolz. Ist die Idee der Ehre Ursache des Ehrgefühls und dieses die bewusste Ursache der sozialen Gewohnheiten, welche der Bürger-, Standes- und Berufsehre entsprechen, — oder sind umgekehrt das unwillkürliche Selbsterhaltungsstreben der Gesellschaft und die entsprechenden Verkehrsordnungen Ursache des Ehrgefühls und dieses Ursache der Vorstellung vom Ideal der Ehre? Variabilität des Ehrbegriffs und Bedingtheit desselben durch die sprachliche Ausprägung. Mart. Heimbach (Kurfürst Friedrich I, 1884):

. . . „Ehre! Recht! — die Thoren jauchzen,
„Sie habens nun recht sichtbar und handgreiflich.
„Herrlich! gefunden ward das rechte Wort;
„Wer wagt's, die That zu schelten, die es deckt? . . .
„Vom ew'gen Barrengolde des Gedankens
„Bricht Stücke man, prägt Ehre drauf und Recht,

„Wirft die Schaumünzen dann dem Volke hin,
„Das gierig nach der blanken Täuschung greift
„Und kindlich sich des schönen Namens freut.
„Wohl lebt dem Edlen auch ein grosses Urbild
„Von Recht und Ehre, das anschauend ihn
„Mit immer gleichem Angesicht von Ernst
„Sein flammend Schwert zu seinem Willen zwingt. . .

Wenn Ehre die Geltung ist, welche der Einzelne innerhalb des Geltungsbereichs der herrschenden Sitte geniesst, so erscheint ein Bruch mit der Ehre dem einen unehrenhaft, während der andere es für entehrende Feigheit erklärt, einen Konflikt mit der herrschenden Sitte schon deswegen zu meiden, um nicht an Geltung vor anderen einzubüssen. Es fragt sich eben, ob diese „anderen“ die wahrhaft Gesitteten sind: der allgemeine Begriff der Gesittung ist aber selbst schwankend je nach dem Masse der Einordnung des Gemeinsinnes in die Idee der sittlichen Pflicht. Als Massstab fordert der eine Demut und Nächstenliebe, der andere Überzeugungstreue, Freiheit und Kulturfortschritt. Pflicht des sittlichen Willens ist es, die Sprache so zu handhaben, dass weder die gewissenhafte Überzeugung noch der Gemeinsinn leide, d. h. dass sowohl der Vorzug innerer Ehre vor der äusseren betont als auch die Achtung vor fremdem Urteil gewahrt werde. — Das Antike, Germanische, Christliche im Ehrbegriff. Verwandtschaft des Ehrbegriffs mit den Begriffen Achtung, Würde, Pflicht, Gerechtigkeit; *dignitas*, *decorum*, *honestum*; *reputation*; *prestige*. Analoger Doppelbegriff der „Würde“: 1. Menschenwürde; 2. Titel u. Würden. Jener zollen wir „Achtung“, diesen „Respekt“. Die Unmessbarkeit des Persönlichen (s. § 17) als Schlüssel zum Verständnis der inneren Ehre. Wiefern diese „Ehre“ (im Vergl. zur Liebe u. a.) das Centrum der Ethik, s. § 79. De Wette: „Ehre ist Gerechtigkeit gegen sich selbst, Achtung seiner selbst als Gliedes der sittlichen Wechselwirkung, als Person von sittlicher Würde. Ehre im engeren Sinne ist strenge Pflicht, der gerechte Stolz, womit der Mensch alles Unwürdige unterlässt“. „Unsere Ehre sei uns nicht aus Selbstsucht, sondern um der reinen Menschenwürde in uns und der sittlichen Ordnung willen teuer.“ (Vgl. Fries' Bestimmung der „Gerechtigkeit“, s. u. § 130). — Ist die Ehre mehr wert als das Leben? Lazarus' bedenkliche Stellungnahme zu dieser Frage. Inwiefern wird der Ehrgeiz (*ambitio*, *orgueil*) aus sittlichen, inwiefern aus sittlich-indifferenten Gründen getadelt? Rée: Der Ehrgeiz wird aus moralischen, eudämonistischen, intellektuellen Gründen getadelt: 1. weil es Streben nach

Auszeichnung ist, obwohl, im Unterschiede von Eitelkeit und Herrschsucht, nur indirekt: Ehre ist die günstige Meinung anderer von meiner Qualifikation zu ausgezeichneter, bewunderungswerter, beneidenswerter Stellung. 2. Der Ehrgeiz verursacht mühsames Arbeiten, ohne zum Geniessen kommen zu lassen. Er verhütet aber die Langeweile, indem er als komplizierteres Eitelkeitsstreben das intellektuelle Interesse beschäftigt, das aus dem Daseinskampf mit Notwendigkeit sich entwickelte. 3. Während die Eitelkeit vollbrachte Leistungen bewundern lässt, so strebt der Ehrgeiz, kläglich seine Endabsichten verdeckend, dieselben erst an. Das Ehrgefühl wird gelobt, obwohl es ästhetisch nur Unlustgefühle weckt und moralisch nicht lobenswert ist. Die Furcht vor der Schande wirkt mehr als die Furcht vor dem Schmerz, welcher aus der Strafe entspringt. Der Trieb nach Ehre beruht somit auf logischer Verrechnung. — Verletzung der Ehre des Nächsten durch Verleumdung, Verrat, s. § 69.

De Wette, Lehrb. d. chr. Sittenl. 1833, 242. P. Rée, D. moral. Empfindungen, 1877. E. v. Hartmann, Philos. des Unbewussten, 1869, 574 (Arteinteilung der Ehre). Mill, Utilitarianism., S. 53 ff. (Ehre auf Nützlichkeit reduz.). Lazarus, Leben der Seele, (2) 1876, II, 158 ff. (Ehre u. Ruhm). Lugert, Ehrbegriff d. nikomachischen Ethik, 1890.

Herder, Adrastea, I, 3, 24 ff. (Ehre nicht mit Montesquieu „Anschein der Tugend, ohne dass man diese selbst zu besitzen braucht", sondern Angemessenheit an Recht, Billigkeit, Pflicht, Beruf, — Bewusstsein der eigenen Honettetät, beruhend auf wahrem Verdienst. „Behängt den Niederträchtigen mit Ordensbändern, . . . so habt ihr einen lahmen Krüppel mit dem Zeugnis bekränzt, dass er für den schönsten Tänzer gelte"). Goethe, Wanderj. V, 1. Schopenh., Parerga, V, 1874, 382 ff. („Von dem, was Einer vorstellt"). v. Ihering, Zweck im Recht II, 381 ff. (Anstand u. d. Anstössige). Paulsen, Syst. d. Eth. 1889, 446 ff. (Ehre und Ehrliebe). Schuppe, Grundz. d. Ethik, 257 ff. („Kann etwas unsittlich sein, ohne unehrenhaft zu sein?") [Ähnlich Lazarus, I, 210 f.]. Ossip Schubin, Die Ehre. Augier, Gendre de Poirier. Klencke, D. menschl. Leidenschaften, S. 281 ff. (Hochmut, Ehrgeiz, Eitelkeit). Ritschl, Die christl. Vollkommenheit, 1874. Über militär. Ehrengerichte, s. d. Kabinetsordre Wilhelms I. vom 2. Mai 1874 und Wilhelm's II. vom J. 1890. (Vgl. z. B. Simon, Instr. § 60. Dilthey, Mil.-Dienstunt. (12) 93 f.). G. Huyssen, Die Ehre als sittl. Triebfeder, (zur Spornung der Soldatenehre), 1889. Traumann, Sudermanns „Ehre", Hdlbg. 1891.

§ 68. Der Zweikampf, als traditionelles Mittel zur Entscheidung privater Ehrenhändel, hat verschiedene psychologische und historische Motive und kann demgemäss vom Kultur- und Rechtsstandpunkt aus verschieden beurteilt werden. Vom sittlichen Standpunkt sind die Mängel dieser Sitte hervorzuheben und ist das Ideal vorzuzeichnen, nach welchem der Ersatz jenes Ausgleichsmittels durch ein vollkommeneres anzustreben sein wird.

Der Ursprung des Zweikampfes liegt 1. in der Blutrache als der rohesten Form privater Genugthuungsforderung; 2. in dem Fehde- und Faustrecht; 3. in dem freiwilligen öffentlichen Zweikampf behufs Entscheidung kriegerischer Verwickelungen (Horatier und Curiatier; David u. Goliath); 4. in dem ritterlichen Kampfspiel (Tjost und Buhurt); 5. in dem blutigen „Gottesurteil“ *(ordale)* als einem Kampf um's Recht mittels Waffenprobe und unter der Voraussetzung, dass die Vorsehung dem rechthabenden Duellanten den Sieg verleihen werde. (Heinr. v. Kleist, „Der Zweikampf“). — Die Blutrache macht keinen Unterschied zwischen Ehrenkränkungen und anderem Unrecht; sie ging im Naturzustande aus dem Vergeltungsbedürfnis bei völligem Mangel an gesetzlichen Rechtsordnungen hervor. Das Faustrecht ist ein Überbleibsel dieser Sitte in den teilweise gesetzlosen Zeiten des M.-A's. Der kriegerische Zweikampf ist eine veraltete Form des Krieges und wie dieser zu beurteilen *(duellum = bellum)*. Das mittelalterliche Turnier als edleres Gegenstück zum antiken Gladiatorenkampfe hatte ästhetischen und charakterbildenden Wert; als seine Nachwirkung kann das studentische Kampfspiel (Bestimmungsmensur), auch das englische Boxen angesehen werden. Das *Ordale* beruht auf dem Aberglauben, dass Gottes Allmacht wie im Ganzen so schon im Einzelnen und Aeusserlichen mechanische Gerechtigkeit walten lasse und dass der Mensch die Art dieser göttlichen Gerechtigkeitsübung durch willkürliches Experimentieren bestimmen könne. Streift man von den historischen Beweggründen des Duells die sittlich indifferenten Momente ab, so bleibt teils der Wunsch, eine schnelle und gründliche Entscheidung herbeizuführen, teils die Sühneforderung, welche nicht gerade individuellem Rachedurst entsprungen sein muss, sondern auf einem sittlichen Bedürfnis der Ehrenrettung beruhen kann. Da nun die Rechtspflege und somit die Straf- und Sühneordnung Sache des Staates ist, so ist die private Schlichtung einer Ehrensache mittels persönlichen Waffenkampfes auf Leben und Tod mit dem Beleidiger — nur insofern zu entschuldigen, als die staatliche Gerichtsbarkeit unzureichend wäre, dem Beleidigten

gerechte Genugthuung zu verschaffen. Dieser Fall scheint einzutreten, wenn die Gefahr vorliegt, dass durch gerichtliche Klage und Verhandlung der ehrenrührige Sachverhalt in die Öffentlichkeit gezogen, hierdurch die Empfindlichkeit des Beleidigten noch mehr gereizt und trotzdem wegen Mangels an Beweisen und infolge zu milder Strafbestimmungen die erforderliche Genugthuung nicht gewährt würde. Dass diese Unzulänglichkeit der öffentlichen Gerichtsordnung auch heute noch vorliegt, könnte schon *a priori* aus der Unvollkommenheit aller menschlichen Verhältnisse gefolgert werden (aristot. Forderung d. ἐπιείκεια), wird aber bestätigt durch die Thatsache, dass eine staatlich zu Recht bestehende Körperschaft, das Offizierkorps, unter Umständen den Zweikampf als unerlässlich empfiehlt oder verlangt. Ob aber eine derartige private Ergänzung des öffentlichen Rechts gerade im lebensgefährlichen Duell bestehen müsse, ist eine Frage, deren Entscheidung erst möglich ist, wenn Ersatzvorschläge erprobt werden, und nicht ohne Rücksicht auf den Unterschied der Stände, überhaupt nicht ohne Beachtung der historisch gegebenen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung getroffen werden kann. Die sittlich bedenklichen Seiten des Duells, die Ungerechtigkeit in der Gleichstellung des Schuldigen und Unschuldigen, die falsche Lebensverachtung, welche in den möglichen Erfolg einer Lebensberaubung des Unschuldigen einwilligt, das Abhängigmachen eines sittlichen Rechts vom Zufall oder von der physischen Überlegenheit, — treten so deutlich hervor, dass die Ethik auch vom Standpunkt weitgehendster historischer Akkommodation die allmähliche Beseitigung dieser Sitte und die Stärkung entgegenwirkender Bestrebungen zu befürworten hat. Oft ist der Zweikampf eine verhüllte Form des Selbstmordversuchs, welche dadurch nicht gewinnt, dass die Ausführung dieses Versuchs die Möglichkeit fremder Lebensberaubung in sich schliesst. Dazu kommt die unsoziale Beschränkung der edleren Form dieser Sitte auf die höheren Stände; (Coppé's „Streik der Schmiede“). Die Schwierigkeit des Problems liegt in folgenden Umständen: 1. In der Regel ist keiner der beiden Duellanten ganz ohne Schuld; 2. durch althergebrachte konventionelle Mittel werden langwierige gerichtliche Verhandlungen erspart und wird die Angelegenheit auf ein idealeres Niveau erhoben, welches sowohl Reue wie Kränkung, sowohl individuelles Schuldgefühl wie individuelles Rachebedürfnis zu höherer sozialer Stimmung verklärt oder doch neutralisiert und in beiderseitigem Interesse Neuheit des Lebensgefühls anbahnt; 3. daher hat das Duell öfter Versöhnung zur Folge, als vielleicht der gerichtliche

Austrag dies vermöchte; 4. im Wagnis des Lebens liegt zwar keine Ehrenhaftigkeit, wohl aber ein Symptom derselben, nämlich Mut und Entsagungsbereitschaft, und manche Ehrenkränkung forderte gerade zur Beweisung dieser Eigenschaften heraus; daher 5. das Duell um so schwerer zu umgehen scheint, je mehr der Beruf des Beleidigten die Tugend des Mutes und der Tapferkeit spezifisch verlangt (Offiziersduell). Die relativ beste Apologie giebt de Wette: Der Mann von Ehre lässt sich nicht von anderen durch Frevel, Anmasslichkeit, Übermut verletzen und erniedrigen. Aus Friedensliebe, nur nicht aus Feigheit, dürfen wir Beschädigung an unsern sachlichen Rechten und unsrer Wirksamkeit ertragen, aber nicht die Verletzung unserer persönlichen Ehre, es sei denn dass unsere Nachsicht und Duldung von anderen nicht dem Mangel an Ehrgefühl oder gutem Gewissen oder an Mut sondern der Friedfertigkeit und Grossmut zugeschrieben werden kann. Wir sind hierin an die öffentliche Meinung und die herrschenden Begriffe von Standesehre (die freilich wegen krankhafter Reizbarkeit der Berichtigung bedürfen) gebunden und müssen uns deshalb gegen Antastung unseres sittlichen Charakters durch öffentliche und geheime Verleumdung auf angemessene Weise verteidigen und für thätige und wörtliche Beleidigung Genugthuung fordern. Da nun die öffentliche Rechtspflege dem Ehrgefühl gewisser Stände nach der herrschenden Sitte nicht genugthut, so wird selbst der christlich Gesinnte aus Liebe zur Gemeinschaft den Zweikampf nicht immer vermeiden können. Er ist weder Gottesurteil noch Mittel der Selbstrache, sondern ein kriegerisches Mittel der Friedensstiftung. Dass diese zugleich als Friedensbruch erscheint, daran trage die Gesetzgebung schuld, „die sich mit der Sitte in Widerspruch stellt, statt sie mit sich zu versöhnen“. So in der „Christlichen Ethik“ (1823), während de Wette merkwürdigerweise in seiner philos. Sittenlehre (1824) das Duell in etwas entschiedenerer Ausdrucksweise kritisiert. Dorner: Einsatz des Lebens seitens eines Unschuldigen wäre verschwenderische Grossmut. Amerikanische Duelle von andern im Prinzipe nicht verschieden. Natürlicher Mut könne mit gemeinster Gesinnung zusammen sein. Das Recht des Stärkeren sei kein Recht. Nur laxes Urteilen finde verletzte Ehrenhaftigkeit durch ein Duell wieder hergestellt. Die innere Ehre soll sich dadurch beweisen, dass sie falschen Ehrbegriffen steuert. Allerdings müsse auf organisierte Wahrung auch der äusseren Ehre Bedacht genommen und durch christlich-männliche Gesamterscheinung der Verdacht der Feigheit abgewendet werden. Im Kriegerstande werde das Duell zum

gerichtlichen Zweikampf und der Einzelne könne sich demselben „ohne Sünde" unterziehen. Da falle aber die Schuld auf die höhere Rechtsordnung. Im übrigen sollen den Standesvorurteilen des Adels gegenüber die übrigen Stände ihre Selbständigkeit durch ehrenhaften Widerstand vom Standpunkt der christlichen Bildung aus wahrnehmen.

Bei der Lösung des Problems ist vor allem auf die sprachliche Bedingtheit der Urteilsbildung zu achten. Dass an Stelle des sachlichen Kampfes um's Recht die Reinwaschung von persönlicher Ehrenkränkung gesetzt wurde, ist ein geschichtliches Missverständnis, welches durch jene mysteriösen Einleitungen der Ordalien mittels gewisser feierlicher Ausdrucksformen veranlasst worden ist (vgl. Thümmel). Ähnlich wird auch heute in dem Streit über das Recht des Zweikampfes je nach Fassung des Wortes „Recht" und je nach Auffassung des Lebens als „Mittel" und „Kampf" oder als „wertvolles Gut" und „Selbstzweck" entschieden, wobei der gesamte Einfluss sprachlich-ethischer Symbolik, welchem der Einzelne namentlich in der Periode seiner Charakterbildung ausgesetzt war, eine hervorragende Rolle spielt. Wenn noch vor wenigen Jahren Herr v. R. in einer Pastoralkonferenz das Duell unter den Gesichtspunkt des „Gottesschutzes" gestellt wissen wollte, — sind da bloss konservative und mittelalterlich-religiöse Vorstellungen wirksam gewesen, oder ist es nicht vielmehr die Nachwirkung der gesamten sprachsymbolischen Ausdrucksweise, wie sie in der Zeit des Universitätsstudiums von älteren Kameraden auf jüngere übertragen, in Adels- und Offiziers-kreisen durch die traditionelle Form der Unterhaltung gepflegt wird? Z. B. in Bezug auf die Verknüpfung der persönlichen Ehre mit der Waffenehre, der letzteren mit dem germanischen Nationalcharakter und beider mit dem christlichen Ideal der *militia Christi.* Die kirchlich-anselmische Versöhnungslehre basiert auf der Idee eines privaten Ehrenaustrages Gottes gegenüber der Menschheit *(satisfactio).* Wie nun hier der Unschuldige stirbt, so bahnte sich auch in der Auffassung vom Ordale die Wandlung an, dass allmählich gerade der Getötete als ehrenhaft gelten konnte, d. h. dass der Kampf selbst Beweis der Unschuld, Mittel gemeinschaftlicher Schuldtilgung wurde. Fichte verwarf, Schleiermacher verteidigte das Duell (als das geringere Übel gegenüber einem Rückfall in's Faustrecht). v. Radowitz: weil man nicht allein steht, darf man seine Ehre nicht antasten lassen; andere: nur wenn man alleinstände, dürfte man sein Leben in die Schanze schlagen. Die studentische Stellungnahme zum Duell oft mehr durch

den Einfluss des aus anderen Gründen gewählten Verkehrskreises und der in ihm herrschenden Phraseologie als durch Vernunftgründe bedingt. Die „Lebensgefahr" sollte bei dem ritterlichen Duell mit Hieb- und Stosswaffe nicht urgiert werden; um so mehr der Unterschied zwischen Satisfaktionsduell und Mensur, die Verwandtschaft der letzteren mit den gymnastischen und militärischen Übungen, vor allem aber der Gegensatz zwischen dem unritterlichen Duell mit Schusswaffe und dem ritterlichen Zweikampf.

Rud. Gneist, Der Zweikampf und die germanische Ehre, 1848. Rosenkranz, Der Zweikampf auf unseren Universitäten, 1837. Hengstenberg, Das Duell und die christliche Kirche, 1856. Nahlowsky, Das Duell, sein Widersinn und seine Verwerflichkeit, 1864 (Anhänger Herbarts). J. A. Dorner, Ethik, § 59 a. De Wette, Chr. Eth. 1833, S. 243. Vgl. Vorles. üb. d. Sittenl. II, 2, 1824, S. 295 ff. Wuttke, II, 451 ff. Schopenhauer, Über Ehre und Ehrenkränkungen (Parerga, V, 402 ff). Lazarus, Leben d. Seele, S. 156. C. Thümmel, D. gerichtl. Zweikampf u. d. heutige Duell, 1887. A. v. Oettingen, Zur Duellfrage, Dorpat 1889.

R. Wild-Queisner, Das Duell. Ein Wort zur Beleuchtung desselben nach Ursprung, Form, Zweck und Notwendigkeit für den Civil- und Militärstand, 1887. Orendi, Unterr. i. d. ev. Sittenl. 1885, 46. v. Radowitz, Verm. Schr. IV, 14 ff. M. Mendelssohn, Phädon (Anhang). Reinhard, Moral, I, 581 f. Schleierm., Chr. Sitte, S. 625 f. Üb. Universitäten, 1808. (Zur Philos. I, 614 f.: Ausbildung des kunstmässigen Fechtens und der Gymnastik „unter öffentl. Autorität" würde den Zweikampf erheblich einschränken. Derselbe im übrigen „natürlich und unvermeidlich". Die Wissenschaft suchende Jugend „am reizbarsten gegen Kränkungen". Das Bewusstsein persönlichen Wertes, ohne „besondere Verpflichtung" zur Selbstschonung, wagt „für das höchste Gut den höchsten Preis"). Rothe, III, 326 f. Martensen, II, 1, 425. Unger, D. gerichtl. Zweikampf b. d. german. Völkern, (Gött. Stud. 1847). R. Kessler, Die Einwilligung der Verletzten in ihrer strafrechtl. Bedeutung, 1844. [Zu Ulpian: *„nulla iniuria est quae in volentem fiat,"* vgl. Exod. 21, 14 f.] Valer. Max. III, 2, 14: besser *dignitas sine vita* als umgekehrt. Vgl. Seneca ep. 13 24. De offic. 1, 31. Zu dem Begriff „Kampf um's Recht" vgl. v. Ihering, (7) 1884. Balan, Duell u. Ehre, Beitr. z. Lösung d. Duellfr. unter Berücks. d. Verh. d. Offiziercorps, (2) 1890. Vgl. die akad. Disp.: Praeter spem lacessiti defensio cruenta num sit fortitudinis species, Frankf. a. O. 1677. Zum Vgl. mit Sudermann's „Die Ehre" H. Wachenhusen, Das Gespenst der Ehre, 1888, (amerikan. Duell). [Aus

studentischem Gesichtsp.: Malvus, 1889 (Ehrengericht). Ders.: Die Gebräuche beim Zweikampf, Berlin 1889.]

§ 69. Die Wahrhaftigkeit im Verkehr erleidet Abbruch 1. durch die Notlüge, sei es aus dem scheinbar sittlichen Motiv der Schonung, sei es vom Standpunkt der verbalen Notwehr; 2. durch die konventionelle Lüge, welche an Stelle der Überzeugungstreue die Anbequemung an die Mode und Unsitte oder das moralische „Kompromiss" setzt (§ 70); 3. durch Verleumdung, welche zugleich Antastung der Ehre und mittelbar der Freiheit des Nächsten ist (§ 66); 4. durch die (§ 61 erwähnten) Sünden der Unredlichkeit und des Betruges.

Der Begriff der Heuchelei variiert. Jesus nennt Hypokriten diejenigen, welche anders handeln, als sie handeln zu wollen vorgeben (Matth. 15 8; 23, 3–29). „Anders scheinenwollen als man ist" ist etwas anderes als „anders seinwollen als man zu sein scheint". Auch letzteres Verhalten wird oft, mit Unrecht, heuchlerisch genannt. Ersteres wiederum kann pharisäisch oder bloss diplomatisch oder endlich geckenhaft geartet sein. Ferner ist es nicht dasselbe, eine Überzeugung zu verleugnen, und eine Handlung, einen Zustand zu verbergen. *Aliud est celare, aliud tacere* (Cicero; ähnlich Kant, s. § 17). Letzteres kann sittlich erlaubt, sogar geboten sein, falls 1. das ästhetische Decorum oder 2. die individuelle Ausschliesslichkeit (z. B. die *transports de l'amour*, vgl. Baumann, S. 310) Heimlichkeit gebietet, oder falls 3. das häusliche, berufliche, geschäftliche, politische, strategische Interesse Vorsicht anempfiehlt; endlich gestattet 4. die scherzhafte Überraschung, soweit sie unter den Gesichtspunkt des sittlich erlaubten Spiels gestellt werden darf, ein Verschweigen oder Irreführen bis zu einer gewissen Grenze, deren Feststellung ebenso wie die des politischen und beruflichen Interesses nach dem Kanon zu regulieren ist: jede Unterdrückung der Wahrheit ist sittlich in dem Masse zu missbilligen, je mehr sie irgend welche Untergrabung des Wahrheitssinnes bei uns oder bei anderen zur Folge zu haben droht. Daher das Frevelhafte des Bestechungsversuches. Die schlimmste Hypokrisie ist die Unlauterkeit als Unwahrhaftigkeit eines Menschen gegen sich selbst. Sie beruht auf der Angewöhnung, gegen die eigenen Überzeugungen und Entschlüsse zu handeln. Solcher Gewöhnung arbeitet eben die Bestechung in die Hände. Durch die schlechte Gewöhnung wird gradatim der Charakter verdorben; der Schein, als ob die individuelle

Eigenart der einzelnen Fälle eine Abweichung vom geraden Wege notwendig machte, verschlimmert das Helldunkel sophistischer Selbstbetrugsdialektik. Das „Gewissen“ ohne „Wahrheitssinn“ ein trügerisches Kriterium im Konflikt zwischen Wahrheit und Liebe. Die Wahrheitsidee als Kriterium der Frivolität, des Libertinismus, der Pamphlete, Pasquille, der Übertreibungen in Rede und Schrift, der komischen Zerrbilder (Karikaturen), der willkürlichen Komik, überhaupt der Ironie, Satire, Sarkastik, des Phrasentums, der „Jagdgeschichten“, des Bramarbasierens (Donquixoterie), der Rodomontaden, Fanfaronaden, des Galimathias, der Kannegiesserei, des Klatschens, des Chauvinismus, des Horchens, des Verrates. Unterschied zwischen Verraten, Afterreden, Verleumden. Die Verkleinerungssucht (*obtrectatio*, *detractio*). Die Moral der litterarischen Kritik (Wundt). Die psychologische Ursache der Neigung zum Extrem und zum übertreibenden Widersprechen (H. v. Kleist's „Erziehungsplan“). Das Zartgefühl im Mitteilen der Wahrheit aus angeblicher Schonung. Ferner vgl. § 73. Das Grundproblem: die „Zulässigkeit oder Verwerflichkeit der Notlüge“ ist teils ein sprachliches, teils ein Willensproblem. Notlüge ist ein Widerspruch in sich wie „notwendiges Übel“ d. h. „notw. Böses“; Kant wählt den Namen: „vermeintliche Pflicht aus Menschenliebe zu lügen“. Die Mehrzahl der auf die Lüge bezüglichen Sprichwörter (ehrlich währt am längsten; Lügen hat kurze Beine; wer einmal lügt, dem glaubt man nicht u. s. w.) berufen sich auf das Urteil des Erfolges, nicht auf die Ideewidrigkeit der Lüge an sich. Dem Handelsstande, den dienenden Klassen ist die Unentbehrlichkeit der Lüge leider vielfach Axiom. Dass Liebe mehr gelten solle als Wahrheit, dass aus Zartgefühl das Wahre geflissentlich verschwiegen werden dürfe, scheint manchem zweifellos. Nordau's Polemik dawider erscheint z. t. als hohle Manier. Ob aber solche beabsichtigte Täuschung als „Unwahrheit“, als „Lüge“ bezeichnet werden darf, das ist das schwierigere Problem, und dessen Lösung hat der seines Ideals gewisse ethische Wille, mittels Handhabung des Sprachgebrauchs, in Angriff zu nehmen. Die Sprache gebraucht die Mehrzahl der mit Lüge verwandten Begriffe im Sinne des Verwerflichen, und wenn wir diesen Gebrauch wahren wollen — d. h. dem Rigorismus Kants uns anschliessen —, so sind wir berechtigt und verpflichtet, den Begriff „Notwendigkeit“ vom Begriff der Lüge sprachlich loszulösen d. h. die Berechtigung der Notlüge zu verneinen. Solche Selbstbestimmung des sittlichen Willens kann zwar nicht als unumgänglich demonstriert, aber auch nicht theoretisch entkräftet werden. Unser Willensideal ist: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ

(Eph. 4, 15) und, mit Kant, unbedingte Wahrheitsliebe um ihrer selbst willen, demnach Hass gegen die Lüge — ganz ohne Rücksicht auf alle praktisch erwägbaren Folgen und Folgerungen bezüglich der Zweckmässigkeit. *Dicatur verum, pereat mundus.* F. H. Jacobi zwar wollte „lügen wie Desdemona sterbend log"; Fichte aber sagte gegen Steffens (von einer Wöchnerin): „Mag sie sterben. wenn sie die Wahrheit nicht hören kann". (Steffens: „ich würde lügen"). Arria, Plin. III, 6; vgl. Rothe IV, 355. Schwab's Gedicht über Johannes Kant. Nur wenn die getäuschte Person mir nicht mehr als Person sondern im Wahnsinn oder in brutaler Rohheit entgegentritt d. h. wo das Gebiet der sittlichen und rechtlichen Beziehungen auf den Utilitätsstandpunkt reduziert wird und der strenge Begriff der objektiven Wahrhaftigkeit, welcher Beziehung zu Vernunftwesen voraussetzt, unanwendbar wird, da kann wie von Wahrheit so auch von Lüge kaum mehr die Rede sein. Unterscheidung der *mendacia perniciosa, officiosa, iocosa* (bei Petr. Lombardus); des *falsiloquium*, durch welches kein Recht verletzt werde, und des *mendacium* (Pufendorf). Darf man eine Notlüge jemals entschuldigen (ohne sie gerade zu rechtfertigen), oder soll man sie höchstens erklärlich finden? Wohin würde es führen, wenn man sagte: die philosophische Sittenlehre verwirft die Notlüge unbedingt, die theologische nur, soweit das Gebot der Liebe nicht überwiegt — oder soweit nicht die Anrufung Gottes (im Eide) unbedingte Wahrhaftigkeit gebietet? Ist es wohlgethan, die Kollision zwischen Wahrheit und Liebe — wenn auch unter Berücksichtigung des sprachlichen Problems — so zu lösen, dass man dem Manne die Wahrheit, dem Weibe die Liebe als grössere Pflicht anweist? Giebt es Kollisionen zwischen Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe, vorausgesetzt, dass als Wahrheit auch die ethisch richtige Schätzung des „Persönlichen" (als eines gleichsam hypertheoretischen Wertes) gelten müsste und dass Liebe auch dem Wahrheitsanspruch auf seiten der Person des Nächsten zu spenden wäre? Vgl. § 148. Würde man einem Menschen trauen, der Grundsätze ausspricht wie Bötzow in Lindau's „Arme Mädchen", (spätere privateidliche Ableugnung einer Thatsache, die man geheim zu halten geschworen hatte, sogar dem Beteiligten gegenüber)? Dass die Wahrheit [auch in den sog. Kollisionsfällen] der Güter höchstes sei, leugnen Plato, Origines, Clemens v. Alex., Chrysostomus, Grotius, Pufendorf, Leibniz, F. H. Jacobi, Steffens, Marheineke, de Wette, Rothe, v. Ihering; endlich, mit Berufung auf 1. Sam. 16, 2 f., gegenüber dem reformierten Rigorismus Saurin. Dagegen urteilen rigoristisch: Augustin,

Kant, Fichte, Stäudlin, Ammon, Reinhard, J. P. Lange, Martensen; auch Justinus M., Tertullian, Lactanz, Bernhard v. Cl., Joh. Gerhard. Was lehrt Jesu Beurteilung des Eides über die Pflicht der Wahrhaftigkeit?

Kant, Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, 1797. Metaphys. d. Sitten, VII, 284—41. De Wette, Sittenl. III, 125 ff. 136. Rothe, IV, § 1064 f. (bes. über den lieblosen Gebrauch der Sprache). Melcher, ist die Notlüge erlaubt? Berlin 1839. H. Krause, Über die Wahrhaftigkeit, 1844. H. Köhler, Über die Wahrhaftigkeit, (Progr.) Brand. 1866. Heinroth, Die Lüge, (Beitr. z. Seelenkrankheitskunde f. Ärzte, Geistl., Erzieher) 1834. Schäfer, Über das Lügen und die Erziehung zur Wahrhaftigkeit, Frkf. 1876. Locke, Die Begriffsbestimmung der Lüge im eigentl. Sinne, 1886. (1. Alles Lügen ist Sünde; 2. die Lüge ist eine subjektiv falsche Rede, verbunden mit dem Willen, vernünftige Menschen als solche zu täuschen). W. Förster, Über Genauigkeit; (Beitr. z. Pädag.) 1886.

Gass, Gsch. d. chr. Eth. I, 89—92. 282 ff.; (über die *detractio*: 107. 356). Stäudlin, Moral für Theologen (Abschn. über Gesch. d. Vorst. v. d. Lüge). Kelch, Disqu. in Platonis *de mendacio* doctrinam (Rep. II u. III), 1820. F. H. Chr. Schwarz, II, 217. Cicero, De offic. III, 12. Plinius, Epist. III, 6. Melanchthon, Loc. th. XXIII (*de scandalo*; führt den Fall von Attalus u. Blandina an; um nicht falsche Vorstellungen zu erwecken, könne selbst Gutes unterlassen werden). Jean Paul, Levana, 1806, § 111. Über Jacobi's Kritik an Kant: J. Lachmann, Diss. Halle 1881, 53. Über Jacobi's (III, 17) Brief an Fichte s. § 119. Über Steffens und Fichte s. Voss. Ztg. 1888 (Sonntags-Beil., Dez.) und G. Runze, Sprache und Religion, S. 100 f. — Katzer, Die Notlüge, „Christl. Welt" 1890, 171 f. Nordau, Konventionelle Lügen, 1883. Scipio, Das Gewissen und die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit: Prot. Kzt. 1885, 15. 26. v. Ihering, Zweck im Recht, II, 605 ff. 617. 619 ff. (Scheinwesen b. d. Höflichkeit). Ders. üb. die Mode: „Gegenw." 1881, 37. Th. Vischer, s. u. § 70. [Ebendas. Schasler, üb. Ironie]. Liebetrut, Über die Heuchelei, 1859. [Weiteres üb. d. Heuchelei s. § 73]. Über Verleumdung s. o. § 66. Enk, Von der Beurteilung anderer, Wien 1835. W. Wundt, Zur Moral der litterarischen Kritik, 1887. — Schuppe, Ethik u. Rechtsphilos., S. 203; (rechnet zur Wahrheitsliebe auch die Liebe zur Kunst u. die Arbeitsliebe. Die sittl. Wahrheitsliebe äussert sich in jeder praktischen Bethätigung, welche aus Lust an der geistigen Kraft — in Beherrschung der Natur durch den Zweckgedanken — geübt wird). — E. Baltzer, Leben Jesn, (2) 1861,

Cp. 21, 92 ff. (Jesu Lehre vom Eide und von der Wahrhaftigkeit). [Fr. Nietzsche, „Jenseits von gut und böse“ u. s. w., 1888].

§ 70. Zu verwerfen ist nicht bloss die Beteiligung an — oder auch nur der Schein der Zustimmung zu — roher, gemeiner, gemeinschädlicher Sitte, sondern schon jede Konzession an eine gefährliche oder zweideutige Sitte.

Zumal dann, wenn das Zugeständnis nicht durch pädagogische Schonung motiviert werden kann, sondern dem Mangel an mannhafter Selbständigkeit entstammt, ist dasselbe verwerflich. Die Schonung als Rücksicht auf das „schwache Gewissen“ anderer kann sittliche Pflicht sein, wenn nämlich der Rigorismus in Befolgung der eigenen Überzeugung der abweichenden, aber sittlich ungefährlichen Überzeugung des Nächsten ein Ärgernis bereiten würde. Als wichtig und zweckmässig möchten wir in dieser Beziehung in Vorschlag bringen die Unterscheidung zwischen dem Rigorismus des Ideals und dem Rigorismus der Mittelzwecke. Dieselbe findet auch Anwendung auf das aus persönlicher Schwäche hervorgehende Kompromiss. 1. Das berechtigte Kompromiss sucht, indem es provisorisch den Rigorismus der Mittelzwecke preisgiebt, prinzipiell und redlich festzuhalten an dem Rigorismus des Ideals (im Sinne von Matth. 5, 48). Um nämlich nicht eine (unmögliche?) absolute Vollkommenheit voreilig zu erzwingen oder vielmehr erkünsteln zu müssen — z. B. in übertriebenen Beichtgelöbnissen, in überspannten Vorsätzen wie dem, von nun an völlig sündlos zu leben, — so hat man der jeweiligen Entwickelungsstufe der sittlichen Kraft die Höhe der Leistung anzupassen. Dahin gehört die von Kierkegaard geltend gemachte opportunistische „Suspendierung“ der vollständigen Pflichtleistung; Schillers Schlusswendung in den Briefen über ästhetische Erziehung (Julius u. Rafael); auch die katholische Lehre von der Intention erfährt von hier aus eine günstigere Beleuchtung. Wo die erfinderische Schlagfertigkeit noch mangelt, welche als Wirkung der produktiven Weisheit jede soziale Schwierigkeit auf dem Gebiete der Wahrhaftigkeit lösen würde, da darf die Ironie eintreten. (Paulus vor dem Hohenrate, Ap.-Gsch. 23, 5: „Liebe Brüder, ich wusste nicht, dass es der Hohepriester ist“, was schon Calvin richtig als Ironie deutet). Vgl. hierzu ausser Schasler auch Schellwien (s. u.). 2. Das falsche Kompromiss besteht in der zweifelnden oder utilitaristischen Herabminderung der Heiligkeit des Ideals, angeblich zu gunsten einer „dann doch wenigstens möglichen“ Unterdrückung der selbstischen

Triebe. Diese werden nunmehr scheinbar dem Ideale näher gerückt, während ihre sündige Grundgestalt durch den vermeintlichen Vorsatz ernsthafter Verwirklichung des (geschmälerten) Ideals einstweilen nur verschleiert wird, um alsbald unter diesem legalisierenden Schafskleide desto geiler emporzuwuchern. Derart ist z. B. die Rede des Mariano in Lenau's Savonarola. Dahin gehört auch die erniedrigende Auffassung der Ehe als Ablenkung der Sinnlichkeit; die Substitution des Konkubinats als des „geringeren Übels" an Stelle der Prostitution, — der Prostitution als des geringeren Übels an Stelle der Unnatur, — überhaupt der Begriff eines „notwendigen Übels" im Sinne eines „unvermeidlichen Bösen" (gegen § 65 u. § 18; vgl. § 69; besondere Fälle: § 14 u. § 32). Dem wahren Kompromiss entspricht die Bitte: Führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns von dem Bösen. Dem falschen Kompromiss entspricht die Unterscheidung einer höheren u. niederen Moral (vgl. § 122). Nicht immer freilich trifft auf die Wirklichkeit bloss eine Seite des erwähnten Gegensatzes zu. Das Eigentümliche der jesuitischen und nicht minder der pseudoprotestantischen Praxis (z. B. in den methodistischen Bekehrungsversuchen) besteht gerade in einer sei es wohlberechneten sei es halbbewussten Vermischung des „falschen Kompromisses" mit einer notwendigen „Akkommodation". Begriff der *reservatio* und *restrictio mentalis* (§ 122). Schopenhauers Bemerkung bezüglich des Selbstbetruges bei halbbewusster Suspension von Entschlussfassungen bis dahin, wo die positiv-moralische Entscheidung nicht mehr unbequem werden könne. Hauptproblem auch hier, ob eine dauernde Kollision zwischen Wahrheit und Zweck, Gewissens- u. Liebespflicht denkbar oder gar real möglich sei (§ 69). Der höchste Zweck edler Menschlichkeit, die sittliche Lebensgemeinschaft (Liebe), konvergiert mit dem Ideal der Wahrhaftigkeit in jedem konkreten Falle. Von dem Standpunkt des einheitlichen Ideals ist jeder Konflikt lösbar, falls ausser dem sittlichen Wollen auch eine korrekte Handhabung der Sprache geübt wird d. h. falls diejenigen Wortverbindungen, welche den Konflikt problematisch bestätigen würden — wie z. B. „Liebespflicht zu lügen" —, durch produktive Weisheit, schlagfertiges Reden, erfinderisches Handeln gemieden werden. Sittlicher Wert des Begriffes „Überzeugungstreue". Das scheinbar Moralisch-indifferente in Mode und Sitte. Sittliche Notwendigkeit der Bejahung solcher Sitten, falls sie physiologisch oder ästhetisch begründet sind (v. Ihering).

v. Ihering, Der Zweck im Recht, II, 605 ff. John Morley, On compro-

mises (d. v. L. Haller mit Einltg.: „Überzeugungstreue"), 1879. F. Th. Vischer, Die Mode (N. u. S. 12). Ders.: Mode und Cynismus; Beitr. z. Kenntnis unserer Kulturformen und Sittenbegriffe 1879. Ellinger, Verhältn. d. öffentl. Meinung zur Wahrheit und Lüge, 1884. Vallier, De l'intention morale, Paris 1883. G. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten, Halle 1878. Max Schasler, zur Gesch. d. Ironie, ZfPh. 1878. Schellwien, Der Wille die Lebensgrundmacht, I, 1879, 291 ff. Baumann, Handb. d. Moral, S. 259 f. Über R. v. Ihering (Zweck im Recht; Kampf um's Recht; Gegenw. 1882): H. Sommer, Pr. Jhrb. 1885, 1. Kolde, Die Heilsarmee, 1885 („Ist es schon Narrheit, hat es doch Methode"). [Fr. Nietzsche, Morgenröte; („moralische Vorurteile"), (2) 1887]. Über den Grundsatz „der Zweck heiligt die Mittel": A. E. Biedermann, Eine Ehrenrettung, 1885. Gass, Gsch. d. chr. Ethik II, 1, § 44 ff; 2, § 45 (Gury, Liguori). C. Franke, Jesu Moral und der Jesuiten Moral, 1891. Götting, Wo wird in dem Lehrbuch der Moraltheologie des Jesuiten Gury Diebstahl, Urkundenfälschung, Ehebruch u. Meineid für erlaubt erklärt? 1882. (Gegen ihn: Ma., Götting u. die Moraltheorie von Gury, 1883. Weiteres s. § 122. Zur Jesuitenlitteratur s. § 101. Über den Rigorismus überh.: § 115. Über Pflichtenkollision § 122. — P. Cassel, Vom bedenklichen Glauben im N. T., 1891.

§ 71. Als Rechtsmittel zur Befestigung der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im öffentlichen Leben dient der Eid, welcher als Amtseid (Huldigungseid, Fahneneid) zugleich den Charakter einer gottesdienstlichen Feierlichkeit trägt, als Zeugeneid, Parteieneid und Offenbarungseid aber lediglich ein Mittel der Rechtspflege ist, welches den Zweck hat, durch Abnötigung des Aussprechens einer eigenen Wahrnehmung bezw. Überzeugung die objektive Wahrheit an den Tag zu bringen. Die moralische Bedeutung des Eides ist negativ, sofern die Unentbehrlichkeit des Eides ein Kennzeichen und Gradmesser für die thatsächliche Neigung zur Unwahrhaftigkeit ist. Diesem Mangel an sittlichem Pflichtgefühl soll die Eidespflicht entgegenarbeiten, indem sie seine Folgen verhütet und auf seine Gefahren aufmerksam macht.

Der Eid als Rechtsmittel neben Bürgschaft, Pfand, Sequestration. Bürgerlicher und religiöser Eid; gerichtlicher und Privateid; Promissiv- und Bekräftigungseid. Die gottesdienstliche Bedeutung des Eides hat Göschel hervorgehoben, die juristische Michaelis. Jeder Schwur ist religiöser Art, sofern der Schwörende Gott als Zeugen der Wahrheit

oder auch als Rächer der Unwahrheit anruft. Aber die Religion als solche bedarf des Eides nicht. Die gottesdienstliche Weihe einer Amtsübernahme ist auch ohne Eid möglich. Sie wird aber mit dem Eide verbunden, um die Willensbestimmung, welche in dem Gelöbnis treuer Amtsführung ausgesprochen wird, in bündigster Weise zu bekräftigen, d. h. das Gelübde zu einer möglichst zuverlässigen Aussage zu machen. Sowohl diese Bekräftigung der Aussage über die eigene Willensbestimmung als auch die gerichtliche Bekräftigung der Aussage über den eigenen Bewusstseinsinhalt sollen vor allem die rechtliche Verbindlichkeit der öffentlichen Aussage sicherstellen, wenngleich im ersteren Falle mehr auf den Ernst der Willenserklärung, im andern mehr auf die Zuverlässigkeit der Mitteilung Bedacht genommen wird. Wollen und Wissen stehen eben auch hier in Wechselwirkung. Auch die Selbstbestimmung zu wissentlich-wahrer Zeugenaussage ist Willensthat; auch der eidliche Hinweis auf den Ernst eines Willensgelöbnisses soll die Zuverlässigkeit stärken; und der Begriff der Zuverlässigkeit schliesst beides in sich: Stätigkeit des Willens und Wahrhaftigkeit des Wortes. — Dasjenige Element der Eideszuverlässigkeit, welches die Stätigkeit des Willens angeht, lässt sich mit der Idee der Ehre in engere Beziehung setzen. Darum nennt man eine mehr private Form der gesteigerten Bekräftigung das „Ehrenwort." Bei der Aussage „auf Ehre und Gewissen" fällt das religiöse Moment scheinbar ganz weg. Aber auch die rechtliche Verbindlichkeit erleidet durch diese Verringerung der bekräftigenden Symbolik Abbruch; das Ehrenwort ist ein Surrogat des Eides, welches die Heiligkeit der Wahrheit und die Verbindlichkeit zur Wahrhaftigkeit lediglich auf das moralische Selbstbewusstsein gründet. Es setzt nicht alle erlaubten Hebel in Bewegung, um die Zuverlässigkeit sicherzustellen, und ist deshalb nur in den höheren Ständen wirksam, deren sittliches Ehrgefühl durch gewohnheitsmässige Verknüpfung mit der Standesehre eine so gesteigerte Bedeutung gewonnen hat, dass die Ehre selbst als das hervorragendste Objekt des Rechtsbewusstseins angesehen wird und der Kultus der Ehre seinerseits einen nahezu religiösen Charakter annimmt. Auch die Aussage „auf Ehre und Gewissen" hat somit mehr rechtlichen und religiösen Charakter, nur dass sie das moralische Selbstbewusstsein als Mittel anwendet. Dies hindert nicht, dass auch diese abgeschwächte Form der Eidesleistung lediglich negativen sittlichen Wert hat, indem auch sie die Unzulänglichkeit der einfachen Aussage (im Sinne der Sittenlehre Jesu) als eine bedauerliche Thatsache dokumentiert. Vgl. die Lehre

der Bergpredigt (Matth. 5, 33 ff.) und die noch entschiedenere Stellungnahme des Jakobusbriefes (5, 12). Die Eidesweigerung der Essäer, Mennoniten, Quäker. Bradlaugh im englischen Parlament. Hat Jesus vor dem Hohenpriester den ihm zugeschobenen Eid geleistet? Ist das ἀμὴν ἀμὴν im Munde Jesu eidliche Bekräftigung? Kann das Wort des Hebräerbriefes (6, 16) für den christlichen Eid geltend gemacht werden? Die Beteuerungen bei Paulus (Röm. 1, 9. 9, 1. II Cor. 11, 31. 12, 2 u. ö). Die biblische Beurteilung des Eides durch die Gottesanschauung bedingt: im A. T. wird Gott selbst als bei sich schwörend charakterisiert (Gen. 22, 16. Ex. 22, 11. Lev. 6, 3. Num. 14, 21. Ps. 89, 4. 110, 4. Jes. 45, 23); mit der ethischen Vertiefung der Gottesidee im N. T. wird die unbedingte Wahrheit als selbstverständliche Eigenschaft jeder göttlichen Kundgebung erkannt. Im A. T. ist die Formel „Der Herr thue mir dies und das“ auch im Munde der Frommen üblich; die vergeltende Gerechtigkeit ist ein Grundattribut Gottes. Im N. T. gilt solche hypothetische Herabwünschung göttlichen Fluches als frevelhaft; vielmehr heisst es: „sind wir untreu, so bleibt er treu, denn er kann sich selbst nicht leugnen“ (2 Tim. 2, 13). Wie die sittliche Forderung der Feindesliebe (Matth. 5, 44 ff.) religiös motiviert wird, so folgt auch die sittliche Verwerflichkeit des lieblosen Fluchens und des dem Fluchen verwandten Schwörens aus der Vaterliebe Gottes: Gott will nicht das Unheil des Sünders, sondern seine Besserung; darum soll auch der Mensch, welcher in Gefahr steht die Unwahrheit zu sagen, nicht durch Herabwünschung des Unheils seine Neigung bekämpfen, sondern direkt, durch Schärfung des Gewissens zur Wahrhaftigkeit, die Neigung ausrotten. Mag also der Eid ein Mittel der sittlichen Wahrhaftigkeit sein, so ist er doch weder das einzige noch das normale Mittel; und vom religiösen Standpunkt ein bedenkliches Mittel, zumal seine subjektive Triebfeder meist Mangel an Gleichmut und Geduld, an Gottvertrauen und Selbstvertrauen ist. Verwerflich ist also die Geneigtheit zur Eidesleistung nicht so sehr vom moralischen Standpunkt — sofern allerdings schon die berechtigte Selbstliebe jeden Schein einer Selbstverfluchung zu meiden und die charaktervolle Gesinnung sich vor den Affekten der Entrüstung, Empörung, Exaltiertheit zu hüten hat, — als vielmehr vom religiösen, sofern der willkürliche Eid ein Missbrauch des göttlichen Namens ist, indem er durch hypothetische Herabwünschung des göttlichen Fluches die Wahrheit der väterlichen Gottesliebe in Frage stellt und einen Rückfall in die Vorstellung vom zornigen Rachegott bedeutet. Der Eid ist also nur vom religiösen Standpunkt ein Problem; vom sitt-

lichen ist er erlaubt, falls er vom rechtlichen notwendig wird und falls er nicht eine leichtfertige Minderung der Wahrhaftigkeit — durch Entwertung der aussereidlichen Aussagen — sondern eine Sicherung derselben zur Folge hat. Vom religiösen Standpunkt aus ist zu sagen: nur Gott vermag über Heil oder Unheil zu entscheiden (Matth. 5,36); in Gottes Machtsphäre hat kein Mensch einzugreifen, wohl aber soll der Mensch von Gottes Liebe lernen auch für sündliche Unwahrhaftigkeit Gnade zu erhoffen. Darum wird die Form des Eides, welche Gott zum Rächer herausfordert („so wahr mir Gott helfe") mit fortschreitender Verwirklichung der christlichen Gottesverehrung verschwinden müssen. Aber diese Form des Eides ist nicht die einzige, welche dem rechtlichen Bedürfnis genügt. Daher ist Fichte's Polemik hinfällig. Die Anrufung des allwissenden Gottes als Zeugen der Wahrheit, dass die Aussage der subjektiven Überzeugung entspricht (wie ähnlich z. B. 2 Cor. 1,23), schliesst nicht notwendig die Herabwünschung göttlichen Fluches in sich. Ist überhaupt die Grenze zwischen einfacher Bejahung und Beteuerung, zwischen einfacher Beteuerung und religiöser Bekräftigung endgültig feststellbar? Wie ist die Verweigerung des Zeugeneides in Bagatellsachen zu beurteilen? Die Pflichten der „Geschworenen". Der Privateid. H. Grotius: der Versprechungseid sei verboten, weil der Einzelne nicht *sui iuris* sei. Kann aber der nichtamtliche Gelöbnisschwur nicht auch einem allgemein-menschlichen Zwecke dienen? Der Schwur auf dem Rütli; vgl. Tell's Schwur und Hannibals Eid vor seinem Vater, stets ein Feind der Römer zu sein. Regulus' Eidestreue, obwohl er vom Pontifex Maximus von der Verpflichtung entbunden war. Ähnlicher Fall in der holländischen Kolonialgeschichte (Hambruk auf Formosa). Das leichtsinnige Gelübde (Jeftah, Herodes Antipas) dem leichtsinnigen Schwur verwandt. Gegen die sittliche Berechtigung des Zeugeneides könnte der kritische Phänomenalismus mit seiner Lehre von der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit geltend gemacht werden, selbst wenn diese nur als möglich oder doch als bloss wahrscheinlich anerkannt wird. Ist jede Wahrnehmung mehr oder weniger subjektiv bedingt und räumt man auch nur als möglich ein, dass ein Vorgang, der mir in Zeit und Raum erschien, in Wirklichkeit von ganz anderer Beschaffenheit gewesen sei, so kann der Zweifel an der Untrüglichkeit meiner Beobachtung nie getilgt, die Möglichkeit einer Sinnestäuschung nie schlechthin geleugnet werden. Und zwar ist die philosophische Frage mit der naturwissenschaftlichen nicht identisch; auch bei übrigens vollkommener realer Gewissheit kann philo-

sophisch die Erscheinung vom „Dinge an sich“ unterschieden werden; dann gilt eben jedes objektive Wissen als bloss der Erscheinungswelt abgewonnener Eindruck. Nimmt man hierauf Rücksicht, so scheint es zweckmässig, die übliche Einschränkung, welche mit der Eidesleistung verbunden ist, „nach bestem Wissen und Gewissen“, im Sinne einer sittlichen *„restrictio mentalis“* zu gebrauchen, nämlich als Ausdruck dafür, dass man über allem, auch über dem vermeintlich sichersten menschlichen Wissen stets ein untrügliches göttliches Allwissen als die höhere, allein entscheidende Instanz voraussetze. Ein absolutes Wissen hat der Mensch nicht; nur entsprechend seinem Können und seinem Bedürfnis wird ihm relative Erkenntnis zu teil. Da nun aber das Können (als Intelligenz und Gedächtnis) durch Übung in der Aufmerksamkeit bedingt und das Wissensbedürfnis (der Wahrheitssinn) sehr verschiedenartig ausgebildet ist, so ist für die Verlässlichkeit einer vermeintlich richtigen Aussage nie bloss die momentane Absicht, der Wahrheit gemäss auszusagen, massgebend, sondern einerseits die gesamten geistigen Eigenschaften des Zeugen, sein Auffassungsvermögen, sein Reproduktionsvermögen, sein Wahrheitssinn; andrerseits die Stufe der Übung im Unterscheiden des Objektiven und Subjektiven d. h. des Faktums und des Eindruckes, den dasselbe auf das Subjekt macht. Darum wird durch Formeln wie „niemand zu Liebe und niemand zu Leide“ oder durch einschränkende Begriffe wie *juramentum credulitatis* (Vermutungseid) die Grenze des objektiven Wissens angedeutet; unter besonderen Umständen wird das Eidesrecht entzogen; der Zeugeneid hat nicht immer dieselbe rechtliche Kraft wie der Parteieneid, weil bei diesem das objektive Faktum mit dem subjektiven Faktor mehr kongruiert. Indessen darf die verschiedene Wahrheitsbefähigung der Einzelnen nicht verwechselt werden mit der allgemeinen und gleichen zeiträumlichen Bedingtheit aller menschlichen Wahrnehmungen überhaupt. Die letztere ist für den Eid kein Hindernis; denn nicht bloss der Gegenstand meiner Beobachtung ist zeiträumlich bedingt und phänomenal beschränkt, sondern denselben Schranken ist alles unterworfen, was mein Denken im Bereich der gesamten Erfahrungsmöglichkeit zu erfassen vermag; und zum Erfahrungsgebiet gehört auch mein eignes Bewusstsein, sowie die gesamten Massstäbe, welche meine Urteilskraft anwendet, um die Objektivität einer Wahrnehmung zu prüfen. Es bleibt somit auch für den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Kritizismus der Unterschied zwischen wahrhaftiger Überzeugungsaussage und fahrlässiger Eidesleistung durchaus bestehen. Auch die abstraktesten Mass-

stäbe kritischer Unterscheidung sind sprachlich bedingte und somit sinnlich geartete Begriffe, und kein Laut, kein Begriff, keine Abstraktion ist dazu qualifiziert, uns über die Schranken der Erscheinungswirklichkeit hinwegzuheben. Sagt man z. B.: „Die Aussage dieses Zeugen, welcher eidlich erhärtet, er habe den Angeklagten die inkriminierte Handlung begehen sehen, — kann schon deshalb nicht massgebend sein, weil räumlich das kategorische „Gesehenhaben“ immer nur ein hypothetisches „Gewesensein“ involviert und weil zeitlich die Meinung „gesehen zu haben“ infolge der veränderten Umstände und in anbetracht der bloss reproduktiven Erinnerung nicht mehr den Wert einer realen gegenwärtigen Autopsie hat“, — so sind die hier angewendeten Massstäbe, hypothetisch und kategorisch, Meinung und real, Autopsie und Reproduktion, gegenwärtig und vergangen, Raum und Zeit — insgesamt sprachlich geformte und sinnlich konstruierte (ὑπό-κατά, *re* — *pro*, gegen — gangen), darum dehnbare und mehrdeutige Begriffe, welche innerhalb der Raumzeit versieren und, obzwar sie ein Bedürfnis nach „tieferer“, „schärferer“ Wahrheitserfassung ankündigen, doch auch diesem Bedürfnis nach einer übersinnlichen, transscendentalen Realität, einem „Ding an sich“, einer „objektiven Wahrheit“ — nur innerhalb der nämlichen Schranken empirischer Bedingtheit Anwendung verstatten. Behauptet der Zeuge „nach bestem Wissen“ zu sprechen und erscheint uns alsdann seine Aussage glaubwürdig, so glauben wir eben, dass er die Wahrheit seiner Überzeugung glaube, und als ein abgekürzter Ausdruck für diesen Glauben wird in der Regel das Wort „Wissen“ gebraucht. Auch der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ist durchaus fliessend; man kann den Unterschied auf ein Minimum verringern, man kann ihn bis ins Extrem überspannen, — wie dies beides z. B. die Entwickelung dieser Begriffe in der Schule Hegels mit verblüffender Deutlichkeit darthut (vgl. Holtzmann in Zfw Th. 1878). Sollte es nun „wahr“ sein, dass alles Wissen von objektiven Thatsachen nur phänomenales Scheinwissen und in diesem Sinne „Glauben“ sei [Geibel: „Das ist das Ende der Philosophie, zu wissen, dass wir glauben müssen“]: — so sind auch die Begriffe „Wahrheit“ und „Wissen“ etymologisch und psychologisch-genetisch ebenso den konkreten Vorstellungen, die der Phänomenalwelt entstammen, entlehnt, wie die wahrgenommenen und erinnerungsweise reproduzierten objektiven Thatsachen es sind, über welche ich jenes „wahrheitgemäss aussagende Urteil“ fällen soll. Und dasselbe gilt von allen kritischen Maasstäben, mit deren Hülfe wir das Problem der Wahrheit und Objektivität zu

erörtern suchen. Auch der Begriff Wahrheit (*ἀλήθεια*, *verum*, *truth*, *faith*) haftet an diesem oder jenem Worte, welches, so abstrakt es seiner Bedeutung nach und so inhaltschwer es seinem Affektionscharakter nach erscheint, doch den konkreten, sinnlichen Ursprung nie verleugnen kann. Gleichwohl ist die Betonung dieses Begriffes mehr als anderes geeignet, dem praktischen Ernst einer Zeugenaussage als kritische Sonde zu dienen; und noch mehr dient diesem Zweck die Anrufung göttlicher Allwissenheit, obwohl auch unser Begriff von dieser „absoluten" (d. h. mit mehr als mathematisch-abstrakter Gewissheit uns einleuchtenden) Wahrheit theoretisch denselben Schranken des Auffassungsvermögens und des Bedürfnisses unterliegt. Praktisch spricht einerseits die Wichtigkeit und der Ernst des gerichtlichen Verfahrens für Beibehaltung des religiösen Eides; andrerseits die Gefahr eines Missbrauchs des göttlichen Namens zum Mittel für kleinlichen Eigennutz gegen eine zu weite Ausdehnung des Zeugeneides. — Darf nun die Frage der Einwirkung des gerichtlichen Eides auf die individuelle Moralität geschieden werden von dem Problem der allgemeinen Berechtigung des Eides? Hat der eidfordernde Staat mehr die Sicherung der ganzen Gesellschaft oder mehr die Rechte und Pflichten der Einzelnen im Auge? Wenn den Mennoniten das Recht der Eidesweigerung aus religiöser Duldsamkeit zugestanden wird, könnte dann nicht überall — namentlich auf civilrechtlichem Gebiet — auch eine rein moralisch motivierte Weigerung dem persönlichen Ermessen freigegeben werden? Der Reinigungseid dient zwar oft wenigstens mittelbar dem Interesse der Wahrung der persönlichen Ehre, kann aber ebenso wie der Offenbarungseid, wenn als Mittel gerichtlicher Entlastung angewendet, noch mehr als der Zeugeneid in die Versuchung egoistischen und lügenhaften Missbrauchs führen, weil jene beiden in der Regel mehr als der letztere geeignet sind dem Schwörenden selbst empfindliche Nachteile fernzuhalten. Und doch wird die Zwangslage, in welche der Staat durch die „Herzenshärtigkeit" seiner Glieder versetzt wird, schwerlich jemals einen allgemeinen Verzicht auf das Rechtsmittel des Eides gestatten. Mit der Herabwünschung des göttlichen Strafgerichtes wird der unmoralischen Gewohnheit der hypothetichen Selbstverfluchung Vorschub geleistet, wie sie in leichtsinnigen, oft verhüllten oder verstümmelten Schwur- und Fluchformeln der volkstümlichen Redeweise eigen ist (Gott verdamm' mich, hol' mich der Teufel, *parbleu*, *porco dio*). Die Symbolik der Eidesleistung. Lende, Tempel, Altar in der Bibel; שׁבע „siebenen". Das Bluttrinken bei den Scythen. Der weisse

Hahn bei den Chinesen. Die Verbindung christlicher mit altheidnischen Gebräuchen bei den Deutschen (s. J. Grimm). Wiefern kommt diese Symbolik, sowie die Klassifizierung der Eidesarten (s. Göpfert) für die sittliche Wertschätzung des Eides in Betracht? Zu Matth 5 vgl. Solon's Ausspruch: Rechtschaffenheit ist glaubwürdiger als Eid; lüge nicht!

Stäudlin, Gsch. d. Vorst. u. Lehren vom Eide, 1824. Göschel, Der Eid nach Prinzip, Begriff, Gebrauch, 1837. Strippelmann, D. Gerichtseid, 1855—57. Der christl. Eid, 1855. Marx, Eid und jetzige Eidespraxis, (Preisschr.) Regensb. 1855. Ziegler, D. Eidesfrage in d. Reichsjustizkommission, (D. Gegenw. 1876, 9). Rothe, III, § 10. 6. 7 (gegen Amts- und Versprechungseide). Dorner, Ethik § 67. F. H. C. Schwarz, II, 252 f. (für Huldigungseide). W. Bauer, Über den Eid, moraltheol. Vers., Herb. 1846 (der Eid als Appellation an ein Gottesgericht). (2) Der Eid, Heidelb. 1884. Göpfert, Der Eid, Mainz 1883 (Einteilung nach kanon. Recht; scholastische Zergliederung der Eidesarte).

Cicero, de off. III, 27. Reinhard, III, 765 ff. Kant, Metaph. Anfangsgr. d. Rechtsl. VII, 104 ff. („bürgerliches Erpressungsmittel"; Unzweckmässigkeit der Amtseide). Jac. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, (3) 1881, 200 ff. (Zus.hang der deutschen Schwursymbole mit röm., griech., christlichen. — Der Schwörende hielt oder berührte etwas mit der rechten Hand, im Heidentum den Schwertgriff, im Christentum die Reliquien, die Frauen die linke Brust und den Haarzopf. Auch Geistliche und Fürsten legten auf Brust u. Herz die Hand). L. Lavater, Der Eid. Was d. Eid seie, woher er komme etc., Zürich 1592. Baumgarten, Eth. philos. 1751, § 147. Malblanc, Doctr. de iureiurando e genuinis legum et antiquitatis fontibus illustrata, 1791 (1820). Konopak, Ad doctr. de iureiur. flores sparsi, 1798. Schmidt-Phiseldeck, Über den Eid, Helmst. 1798. Meister, D. Eid nach r. Vernunftbegr., 1810. Fichte, Grundl. d. Naturrechts, 1796, § 21 (unmoralischer Aberglaube). Trendelenburg, Naturrecht a. d. Gr. d. Ethik, 1866, 266. 464 ff. — Vom Eidschwur der Geistlichen, (Grundlingiana IV) Halle, 1716. Saalschütz, Mos. Recht, 1848, 615 f. Gass, I, 94. II, 112 ff. Scheurl, „Eidesrecht," u. Köstlin, „Eid" in REfpThK (2). Schömann, Gr. Alt. II, 254 f. 250 ff. (Fluch u. Eid.) Bentham, II, 215. — Aus den ThStuK: West, Statth. u. Bed. d. chr. Eides 1852; Achelis, D. Schwur Gottes b. sich selbst 1867; Werner, Ehescheidung u. Eid auf chr. Standp. 1858. — A. Reichenbach, Eid u. Eidesfrage in Deutschland. — Elvers, Gerichtl. Missbr. des Eides, (Hamb. K.tag 1858). Hartlieb,

D. Eid u. der moderne Staat, Heilbr. 1884. — In Betreff der Relativität selbst der gewissenhaftesten Aussagen vgl. was RITSCHL, Theol. u. Metaphysik, im Anschluss an KANTS und LOTZES Metaphysik entwickelt. — Weitere Bibelstellen: Gen. 14, 22 f. Lev. 5, 4 ff. 6, 3 ff. Deut. 6, 13; 10, 20; 19, 16–21 (falsches Zeugnis); [29, 10–15. Jos. 24, 22–27]. 1 Reg. 8, 31. 22, 16. Ps. 15, 4. — [Jer. 34, 18]. Hos. 4, 15. Am. 8, 14. Zeph. 1, 5. Sach. 5, 3 ff. Mal. 3, 5. Dan. 12, 7. — Matth. 23, 22 ff. 26, 63 f. Apoc. 10, 5–7. — Über die Auslegung von Matth. 5, 34–38 vgl. u. a. THOLUCK, Bergpr. 254 ff. STIER, Reden d. H. Jesu I, 156 ff. NITZSCH, Syst. d. chr. L., 380 f. KRAUSE, Wahrhaftigkeit, 1844, 140 ff. — Über Speratus u. die Scillitaner s. NOELDECHEN, Tertullian, 1890, 7–11. Über den Missionar Hambruk s. CHR. PLATH, Missionsgedanken des H. v. Leibniz, 1869, 14 f. Zur jesuitischen Lehre vom „erlaubten Doppelsinn beim Eide" vgl. die Monographie von H. HERING, Zur Jesuitenfrage („aus Liguori's Moraltheologie mitgeteilt u. erläutert"), 1891. Ferner A. HARNACK'S Besprechung [von HOENSBROECH, Warum sollen die Jesuiten nicht nach Deutschland zurück? (2) 1891] in Theol. Lit. Ztg. 1891, 104–109. („Auf der Heilighaltung des Eides ruht die Sicherheit des Rechtslebens. Der Jesuitenorden hat in seiner Kasuistik mit dem Eide gespielt und mit seiner Lehre von der Erlaubtheit der *reservatio non pure mentalis* die Heiligkeit des Eides verwundet" . . . . „Das Schlimmste des Schlimmen sind die . . . Ausflüchte, die sie der Seele zeigen, die ausbündige Kunst, Verbrechen in Vergehen umzuwandeln und um heilige Pflichten zu markten". So lange die Jesuiten nicht ihre Haltung dem Eide gegenüber aufgeben, so lange sind sie für eine staatsgefährliche Gesellschaft zu erachten). Weitere Litteratur bei GASS, II, § 43, u. III, § 45. Ferner unten § 98 (4, c) und § 122.

§ 72. Die Folter als pseudorechtliches Mittel, wahrheitsgemässe Aussagen durch schmerzerregende Gewaltanwendung zu erzwingen, hat in der Geschichte der christlichen Sittenkultur ihre Rolle ausgespielt. Das Verdammungsurteil über ihre Ausübung ist fortschreitend anerkannt worden. Das Folterverfahren verstösst in solchem Masse gegen die Ideen der Freiheit und Wahrheit, dass auch die Idee der Ehre grundsätzlich dadurch verletzt wird. Aber nicht alle Zwangsmassregeln zum Behuf der Nötigung zu wahrheitsgemässen Aussagen sind aus dem Rechtsverfahren beseitigt; und die Hauspädagogik wendet nicht selten Massregeln an, welche den Namen Folter vertragen.

Der Anwendung der Tortur liegt ein Widerspruch zu Grunde. Sie will die moralische Selbstentscheidung zur Wahrheit durch ein physisches Gewaltmittel erzwingen; sie will die Sicherung des Rechts durch rechtswidrige Vorwegnahme der Strafe, bevor die Schuldfrage erwiesen, forcieren; sie will die Wahrheit ermitteln oder vielmehr erschleichen durch einen Zwang, welcher bei unschuldigen Schwächlingen in der Regel unwahre Selbstbeschuldigungen, bei charaktervollen Schuldigen aber möglicherweise doch nur fortgesetzt unwahre Leugnung der Schuld zur Folge hat. Sieht man bloss auf den Modus des Verfahrens und nicht auf den Gegenstand, welcher — und auf das Mittel, durch welches erzwungen werden soll, so könnte dem Folterverfahren zunächst der Erpressungsversuch verwandt erscheinen; nur dass dieser nicht von der Behörde und unter dem Scheine des Rechts ausgeübt wird, sondern als rechtswidriges Vergehen das Strafverfahren der Behörde herausfordert. Grössere Ähnlichkeit sowohl in Bezug auf die behördliche Anwendung wie in Bezug auf den Zweck, die Wahrheit durch materielle Gewaltanwendung zu ermitteln, verraten gewisse Formen strafrechtlichen Verfahrens. Es fragt sich nämlich, ob und inwieweit 1. ausgedehnte Untersuchungshaft, 2. Androhung von Strafverschärfungen [oder aber schon Androhung des Ausschlusses milderer Strafhandhabung] an nichtgeständige Angeklagte — dem allgemeinen geistigen Fortschritt und dem Gesamtbestande der Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit und Rechtssicherheit Schaden bringen könne. Es fragt sich, ob nicht durch Aufstellung und Unterschiebung der widerspruchsvollen Annahme, dass selbst da, wo Schuld und Strafwürdigkeit noch nicht erwiesen ist, das Recht des Schweigens durch positive oder negative Androhung materieller Gewalt von rechtswegen eingeschränkt werden dürfe, das allgemeine Rechtsbewusstsein aus der Bahn freiwilliger Wahrhaftigkeit herausgedrängt werde. Ähnlichen Erwägungen entspringt wenigstens teilweise das gesetzlich geschützte Recht der Zeugnisverweigerung im Falle persönlicher Belastung, amtlicher Pflichtenkollision und familiärer Pietätsverletzung; (vgl. § 71). Ein durch Androhung von Geldbusse und Haft ausgeübter bedingungsloser Zeugniszwang würde unter Umständen unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden können wie die Folter. Die moderne Rechtspraxis erkennt eine gewisse Analogie in dieser Hinsicht an, indem sie auf die Ermittelung der Wahrheit durch das Rechtsmittel des Eides in denjenigen Fällen verzichtet, in denen die gesetzliche Forderung und gerichtliche Auferlegung desselben entweder als unnatürlicher Zwang oder doch als

zwangsähnliche Pflichtenkollision empfunden werden würde. Die sittliche Pflicht, im Interesse des allgemeinen Wohls die Wahrheit zu offenbaren, darf nämlich nach unseren Gesetzen nicht in Konflikt geraten 1. mit den Familienrechten, 2. mit dem Amtsgeheimnis und anderweitiger eidlicher Gebundenheit (Beichtgeheimnis; Aerzte, Anwälte; doch wird d. Privateid rechtlich nicht anerkannt,) u. darf 3. nicht der Gefahr einer persönlichen strafrechtlichen Verfolgung, einem Blossstellen der eigenen Ehre, einer unmittelbaren Vermögensschädigung aussetzen. Zu billigen aber ist die Zusicherung milderer Strafhandhabung für den Fall freiwilliger Geständigkeit; und dementsprechend die gegenwärtig geplante Idee einer „bedingten Verurteilung", d. h. eines Straferlasses im Falle reuiger Geständigkeit bei erstmaligen Vergehen mit Androhung verschärfter Bestrafung und nachträglichen Inkrafttretens der erlassenen Strafe im Wiederholungsfalle. In beiden Fällen wird zwar ebenfalls durch Androhung eines verschärften Strafmodus auf eine Bethätigung moralischer Freiwilligkeit hinzuwirken gesucht, aber weder durch positive Anwendung von Gewaltmitteln noch überhaupt durch realen Vollzug eines die spätere Strafe vorwegnehmenden und verschärfenden Aktes vor der Feststellung der Thatsache, sondern lediglich durch Orientierung des Schuldigen über die Folgen eines rechtswidrigen Verhaltens und über die Grenzen der Möglichkeit einer Strafminderung. Auch für diese Fälle mag die Folter immerhin als historisch lehrreiches Warnungszeichen, als regulatives Extrem unerlaubter Zwangsausübung eine dauernde Geltung beanspruchen: sowohl bei gesetzlicher Feststellung der Grenzen rechtlicher Zwangsgewalt wie bei der richterlichen Anwendung des Gesetzes wird die Erinnerung an die Folter und die Berücksichtigung der auf dieselbe bezüglichen Terminologie gute Dienste leisten. Ungleich ähnlicher der Folter ist die ausgedehnte Untersuchungshaft der später als unschuldig Anerkannten und die Strafhaft unschuldig Verurteilter. Daher die moderne Bewegung für Entschädigung solcher Opfer der Justiz. Die moralischen Bedenken gegen solche Entschädigung sind verhältnismässig unerheblich. — Beccaria bekämpfte zuerst wissenschaftlich die Tortur (*Dei deletti e delle pene* [vgl. § 78]: an Stelle der negativen Einwirkung durch Zwangsmassregelung soll auf Besserung der Schuldigen durch humane Anbahnung der Reue hingewirkt werden; der Appell an die freie Selbsterkenntnis zugleich ein Mittel, die objektive Wahrheit an den Tag zu bringen, und eine Stütze des subjektiven Wahrheitssinnes). Abschaffung der Folter durch Friedrich II. [v. Cocceji und der Henkersmord in

Stelzenkrug bei Spandau]. Die Kehrseite der Folterpraxis ist die jesuitische Lehre von der Unverbindlichkeit eines erzwungenen Eides. Vgl. schon das Wort des Koran [VI. 116): „Wer dieses Gebot gezwungen übertritt, sündigt nicht, denn Allah ist nachsichtig und milde“ (Sprenger, II, 14). — Summa: Der Gefolterte wird nicht als Selbstzweck sondern nur als Mittel behandelt, indem seine Freiheit, Wahrhaftigkeit, Ehre vergewaltigt wird, d. h. indem 1. das relative Freiheitsrecht des Schweigens angetastet wird; 2. (bei Schuldigen) anstatt allmählicher, erziehlicher Einwirkung das Geständnis der Wahrheit mit raffinierter Berechnung mittels plötzlich (magisch) wirkender Gewaltanwendung erpresst wird; in jedem Falle aber 3. die sittliche Grundlage des Gemeinschaftslebens, die Achtung der Menschenwürde oder Ehre, erschüttert wird. — Androhung grausamer Todesstrafen (z. B. zur Verhütung des Räuberunwesens in Aegypten durch staatliche Verordnung i. J. 1890). Die Marter zum Behufe der Abschreckung ist der Tortur näher verwandt als die aus Vergeltungsbedürfnis hervorgehende grausame Lynchpraxis.

Über die Tortur im Zusammenhange mit den Hexenprozessen s. § 74 und § 77. Über die Todestrafe § 78. Über das Spiessrutenlaufen und die Verletzung der Pflichten gegen das gottebenbildliche Heiligtum des Menschen überhaupt s. § 10. Über die Eidesverweigerung und den Eideszwang s. d. Litt. zu § 71. Über die moderne Anwendung des Wortes „Tortur“ vgl. das Buch: Moderne Tortur, I, Wahnbriefe 1890.

§ 73. Die besonderen Schädigungen und Gefahren, denen die gegenseitige Wahrhaftigkeit im Verkehr ausgesetzt ist, stammen teils aus der allgemeinen Denkträgheit, Oberflächlichkeit und Gewissenlosigkeit, teils aus bewusster und selbstischer Heuchelei, Betrüglichkeit und Unredlichkeit (§ 69).

Solche besonderen moralischen Verirrungen sind: 1. von seiten des pseudo-religiösen Aberglaubens: der Obskurantismus und Fanatismus; 2. von seiten des wirtschaftlichen Erwerbstriebes: das Reklameunwesen, die Beschönigung des Betruges und andere falsche geschäftliche Maximen, Zoll- und Steuerdefraudationen [Missbrauch des Selbsteinschätzungsrechts]; 3. von seiten der Politik: der Machiavellismus in der Diplomatie, der Vertragsbruch, die agitatorische Überredungsmethode, die lügenhaften Übergriffe der Parteileidenschaft; 4. von seiten der Wissenschaft: das betrügliche

Plagiat, die Gewissenlosigkeit des Kompilierens ohne Angabe der Quellen, ein Verfahren, welches auf die Unmöglichkeit allseitiger Kontrolle des geistigen Eigentums in der Litteratur und Presse baut (vgl. § 38 über das litterarisch-artistische Urheberrecht); ferner das „Schulemachen“ der Lehrenden und die bequeme kritiklose Empfänglichkeit dafür auf seiten der Lernenden *(iurare in verba magistri)*; endlich das über formalistischer Nörgelei den sachlichen Fortschritt vertuschende oder totschweigende Recensionsverfahren. Hierher zielt die Forderung einer umfassenderen und eingehenderen staatlichen Sondierung und Sortierung aller litterarischen Erscheinungen mittels eines amtlichen wissenschaftlichen Central-Bureaus („Reichsbildungsamt“). Indessen sind die Missstände der politischen Censur (z. B. in Russland) von weit erheblicherem Nachteil, und die staatliche Bevormundung auf dem Gebiete der Wissenschaft wäre eine hervorragende Anstastung der Wahrhaftigkeit im Verkehr. Lehrfreiheit, Pressfreiheit, Versammlungsfreiheit sind Forderungen der Wahrhaftigkeitspflicht im wissenschaftlichen und politischen Verkehr. Nur sofern durch direkt staatsfeindliche Tendenzen diese Freiheiten zum Umsturz der Gesittung und Ordnung gemissbraucht werden, hat der Staat die Pflicht, hemmend oder auch vorbeugend einzugreifen. Das Problem der Lehrfreiheit der Religionslehrer und der theologischen Fakultäten verlangt besondere Berücksichtigung des kirchlichen Bekenntnisses und der Idee der religiösen Pietätspflicht. Der Protestantismus gestattet ein ungleich grösseres Mass von Lehrfreiheit als der Katholizismus, aber auch die evanlische Theologie darf ihres Zusammenhanges mit den Interessen der Kirche nicht vergessen: die Form der wissenschaftlichen Darstellung muss Pietät, Achtung nnd persönliche Teilnahme für die historisch gegebene Kirchengemeinschaft bekunden. Anders würde sich die Frage gestalten, wenn der akademische Lehrkörper die praktische Vorbildung der Seelsorger aus seinem Verbande ausschiede und eine Trennung stattfände zwischen der wissenschaftlich-theoretischen Vorbildung auf der Universität und einer kirchlich-praktischen auf Predigerseminaren. — 5. Auf seiten des gesellschaftlichen, litterarischen, politischen Verkehrslebens überhaupt: die Verleumdung und die Schmeichelei, letztere besonders gegenüber einflussreichen Vertretern massgebender Chargen; endlich die Neugier und Klatschsucht (§ 69). Die Kunst des Schweigens als Mittel, Kollisionen zwischen Freiheit und Wahrheit zu lösen und der Neugier entgegenzutreten. Die grossen „Schweiger“, z. B. Simonides, Xenokrates, Wallenstein, Oranien, Moltke.

Verschiedene Beurteilung der „Wissbegierde". Die *docta ignorantia.* Widerspricht es dem Ideal der Freiheit und Wahrheit, wenn durch Organe der Staatspolizei *(agents provocateurs)* „das politische Verbrechen in seinen Schlupfwinkeln aufgesucht" wird, vorausgesetzt dass durch das Verfahren der Nachforschungen nicht geradezu ein Verbrechen provoziert wird? Verknüpfung der Freiheit und Wahrheit in dem sittlichen Freimut, der „Parrhesie". Das Sykophantentum.

B. Becker, Die bezauberte Welt; eine gründl. Untersuchung des allg. Aberglaubens, 1693. v. Treitschke, Das politische Königtum des Antimachiavell, 1887. E. Haeckel, Freie Wissenschaft und freie Lehre, Stuttg. 1878. Hamilton, Parlamentarische Logik und Rhetorik (übers. v. R. v. Mohl). H. v. Kleist, Lehrb. d. französ. Journalistik, V, 71 ff. Klencke, Die menschlichen Leidenschaften, 1862, § 10, 250 ff. (Schmähsucht und Spottsucht in Verbindung mit Schwatzhaftigkeit). Über die Neugier: Andreae, Disput. Strassb. 1621, und Abh. i. d. Berl. Ak. d. W. um 1750 (Kgl. Bibl.). J. H. Witte, Sinnen und Denken, 1889 (Idee eines „Reichsbildungsamtes"). W. Wundt, Z. Moral der litter. Kritik, 1887. Üb. d. Verh. d. Lehrfreiheit zur Glaubensfreiheit s. Litt. z. § 40, § 84. Üb. Vertragsverbindlichkeit: Ehrenzweig, Wien 1889.

Otto, Die Heuchelei nach ihrem Wesen und in ihrer Erfolglosigkeit, Paderb. 1885. J. D. Michaelis, Von der Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu reden, Gött. 1750. K. Böttcher, Verleumdungsseuche, 1890. Herrault, s. o. § 69. — De mortuis nihil nisi bene, 1590 („kurze Beschreibung der Leute, welche die Toten in den Gräbern mit schimpflichen Epitaphiis schmähen"). Über die Gewissenlosigkeit im Verbreiten von Gerüchten, in Verletzung des Briefgeheimnisses u. Ä. s. Litt. zu § 69 u. § 70. — Über die historische Bedeutung des „Hofnarrentums" für die „Wahrheit vor Königsthronen" in unkonstitutionellen Staaten: Ebeling, Die Kahlenberger; z. Gsch. d. Hofnarren. — Über die „öffentl. Meinung" s. § 50. Über Zauberkünstelei, Gauklerwesen, Geisterspuk s. § 74.

§ 74. Die Zauberei besteht in dem Versuch, beliebige, meist selbstsüchtige oder doch sittlich beschränkte Zwecke durch aussernatürliche Mittel zu erzwingen, sei es unter betrüglicher Vorspiegelung von Kräften, durch welche man über die gesetzmässige Weltordnung sich hinwegzusetzen vermöge, sei es wenigstens unter abergläubischer Voraussetzung von Mächten, mit deren Hülfe man im Stande sei, die Naturordnung individuellen

Zwecken in ungewöhnlicher Weise dienstbar zu machen. Im ersteren Falle ist die Zauberei gauklerische Irreführung; sie verstösst wider die Wahrheit und hemmt bei den Betrogenen die Entwickelung der sittlichen Freiheit, weil diese auf dem Glauben an eine gesetzmässige Weltordnung beruht (§ 119 f). Im anderen Falle, wenn Überspanntheit, Neugierde, Ungeduld, Beschränktheit und Leichtgläubigkeit sich anlehnt an überlieferte abergläubische Vorstellungen und Anlass giebt zu jenen phantastischen Manipulationen oder Auslegungskünsten, die man Zauberei, Mantik, Geisterbeschwörung, Magie, Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Astrologie nennt: in diesen weniger unmittelbar verwerflichen Fällen liegt zum mindesten eine sittlich-unzulässige Vermischung zwischen weltlichen und religiösen Zwecken vor.

Die weltlichen Zwecke des Zaubernden sind nicht immer egoistischer Art; sie können einem idealen Streben nach Wahrheit, einem teilnehmenden Interesse für das Wohl des Nächsten entstammen; aber die Art der Bethätigung solcher Bestrebungen deutet stets auf irregeleiteten Wahrheitstrieb und auf einseitiges Interesse. In jeder Art von Zauberei verbirgt sich eine unnatürliche, krankhafte und dazu meist eigenmächtige Tendenz. In der Art nämlich, wie der Zaubereitreibende sei es Aufklärung sucht, sei es Durchbrechung der Naturordnung versucht, offenbart sich ein unnatürliches Hineinmischen weltlicher in religiöse, religiöser in weltliche Motive. Die wahrhafte Weltklugheit soll mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln die Naturordnung dem Menschengeiste dienstbar machen. Jenseits der Grenzen dieses menschlichen Könnens liegt das Gebiet, welches Gegenstand des religiösen Glaubens ist. Da sollen wir die göttliche Vorsehung walten lassen und vertrauensvoll jedwede Schickung als weise Fügung willkommen heissen. Da heisst es: „Beten, als hülfe kein Arbeiten“; aber auch: „Arbeiten, als hülfe kein Beten“; jedes in seiner Sphäre. Die Zauberei nun begnügt sich nicht mit dem verständigerweise Erreichbaren und Menschenmöglichen: sie will weltliche Zwecke, mögen es auch ideale Wissenszwecke sein, mit übernatürlicher Hülfe erzwingen. Da mischt sie religiöse in weltliche Motive. Umgekehrt: sie mischt auch weltliche Motive in die religiösen und vergiftet dadurch die letzteren. Denn indem sie sich auf das Gebiet des Glaubens begiebt und doch nicht mit der Vorsehungsweisheit Gottes zufrieden ist, sondern die Schranken, welche diese uns gesetzt, blindlings durchbrechen möchte, so verfälscht sie den Glauben durch Ungeduld, Willkür und profanen Sinn; sie verkehrt ihn

in Aberglauben. Darum wird auch das „Zaubern“ von Luther (nach dem Vorgang des A. T., Lev. 20, 6 f. 1 Sa. 15, 23) zur Entheiligung des göttl. Namens gerechnet. Die Zauberei, Wahrsagerei, Zeichendeuterei wird im mosaischen Gesetz mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt und mit Todesstrafe geahndet (Lev. 19, 26. 31. Deut. 18, 10 ff; Ex. 22, 18. Lev. 20, 27). Scharf wird auch im N. T. verurteilt der Zauberer Elymas und die Zauberei überhaupt (Ap.-Gesch. 13, 10. Apoc. 21, 8; 22, 15). In jedem Falle, auch wenn die Zauberei mehr religiöse oder mehr intellektuelle Beweggründe hat, ist ihr ein unethischer Zug eigen. Sittliche Forderung ist Befolgung des Wahrheitssinnes und des Vollkommenheitsstrebens: der Zaubernde will auf Nebenwegen zur Wahrheit oder zu vollkommenen Erfolgen führen; durch Missachtung des „geraden Weges“ (εὐθεῖα ὁδός, gegen Bileam, im Judasbr. und 2 Pet. 2, 15) fälscht er das ernste Streben und leistet der Unlauterkeit Vorschub. Sein Beginnen rächt sich aber an ihm selbst, indem er von seiner eigenen Zauberei geäfft wird: so die Hexe zu Endor (1 Sam. 28) und die Söhne des Skeuas (Ap.-Gsch. 19, 33 ff). Sittliche Forderung ist ferner die Wertschätzung der gottgegebenen Ordnungen, zu welchen vor allem die moralische Weltordnung gehört: der Zaubernde hingegen sucht diese Ordnungen zu umgehen in doppelter Weise: einerseits durch erkünstelte Umgestaltung der Naturgesetze (z. B. in der Nekromantie, im Besprechen von Wunden und Krankheiten); andererseits durch vorgebliche Überschreitung der Denkgesetze (z. B. in der Chiromantie, in den Auspizien). Sittliche Erfolge werden nicht erzielt, wenn die Kräfte, welche auf regelrechte Benutzung gottgegebener Mittel verwendet werden sollten, an zauberisches Treiben verschwendet werden. Daher sagt Jesus: „Glauben sie Mose und den Propheten nicht, so würden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Toten auferstände“ (Luc. 16, 31). Aus demselben Grunde verwirft Jesus die Schauwunder jeglicher Art und bezeichnet den Reiz zu solchem Wunderthun als diabolische Versuchung, das Verlangen danach als Gottwidrigkeit (Matth. 12, 39), die Ausübung als Gottversuchen (Matth. 4); freilich auch die Unfähigkeit zum gläubigen Wunderthun als Unglauben und Verkehrtheit (Luc. 9, 41). Ja, 1. Sam. 15, 23 wird jeder Ungehorsam gegen Gott als Zaubereisünde bezeichnet. Das wahrhaft religiöse Verhalten wird allerdings selbst als ein Überschreiten der weltlichen Naturordnung gedacht, jedoch als ein nicht willkürliches, sondern gottergebenes. Jedes Gebet, jeder Hoffnungs- und Glaubensakt, jede begeisterte That der Nächstenliebe trägt ein überweltliches Motiv in sich. Aber der Mensch

will hier lediglich Organ Gottes sein, der göttlichen Ordnung gehorsam: Wunder und Weissagung unterscheiden sich von der Zauberei und Wahrsagerei wie sittliche Frömmigkeit von unsittlichem Aberglauben. Die Grenze ist freilich schwer zu ziehen, wie an Ap.-Gesch. 16, 16 ersichtlich. Überdies fragt es sich, ob nicht gewisse Arten der symbolischen Zukunftserforschung, sei es als spielende Volksgewohnheiten (Sylvesterorakel), sei es als ernstgemeinte Anhaltepunkte für Hoffnung und Selbstentscheidung (das Loswerfen und die Traumdeutung), einen dauernden wenngleich zum teil ethisch-indifferenten Wert beanspruchen dürfen. Die meisten der gegenwärtig noch belangreichen Zauberformen scheinen diesen beiden Kategorien anzugehören. Nur in niederen Volksschichten herrscht noch roher Aberglaube vor; die Kultur hat sonst an Stelle des Zauberwunders die Technik, an Stelle der Wahrsagerei und Mantik die Arbeit der Wissenschaft gesetzt. Sowohl von dem antiken Orakel- wie von dem späteren Gauklerwesen unterscheidet sich vorteilhaft die Art, wie der sittlich gebildete Wille auch heute manchmal aus Träumen Trost oder Warnung, aus zufälligen Begegnissen Änderung des Entschlusses, aus Losungssprüchen Hoffnung und Wagemut herzuleiten pflegt. Auch das Wetten greift in manchen Fällen der göttlichen Weltleitung vor, ist aber, obwohl meist überflüssig und dem sittlichen Ernst widersprechend, als Spiel nicht unbedingt verwerflich. Es hat manchmal den Zweck, ein faktisches Überzeugtsein, an welchem gezweifelt wird, bündig zu erhärten. Es dient somit zwar nicht der Aufhellung der objektiven Wahrheit, aber der Aufklärung über einseitige, subjektive Gewissheit von der Wahrheit und insofern der Wahrung der Ehre im Punkt der Wahrheitsliebe und Überzeugungstreue. Je wichtiger ein Wissensobjekt ist, desto grösser darf das Opfer sein, welches der in seiner Überzeugungsehre Bedrohte seiner angezweifelten Glaubwürdigkeit bringen mag. Darf aber dieses Opfer wohl das Mass eines Minimalwertes im Verhältnis zu dem Gegenstand, um den es sich handelt, überschreiten? Falls der Wettende — ähnlich wie im Lotteriespiel — seine finanzielle Sicherheit zum Opfer bringt, zumal wenn ohne einen anderen Zweck, als um die Zeit auszufüllen und anderer Neugier oder Spiellust zu reizen, so opfert er dem Götzen der Wettlust, wie der Hazardspieler dem Teufel der Spielhölle opfert (§ 22. § 60). Daher die Bewegung gegen das Rennwetten, (z. B. in Frankreich 1891). Übrigens aber tritt in der Neigung zum Wetten öfters ein divinatorischer Zug zu Tage: die ahnende Gewissheit des Künftigen; die *divinatio* als Sichinspiriertglauben von einer *vis divina*. Soweit nun das Wetten nicht

solch einer subjektiven Gewissheit Ausdruck giebt, sondern dem Zweifel durch willkürliches Behaupten entgegenarbeitet, ist es meistens Spielerei; nur selten nimmt es den Charakter einer Herausforderung der göttlichen Vorsehung, eines Gottversuchens an: dann allerdings dem leichtsinnigen Schwören, dem Fluchen und der Zauberei verwandt. — Somit scheint der Begriff der Zauberei, von dem krassen Aberglauben der niedersten Volksschichten abgesehen, für die Ethik verhältnismässig belanglos zu sein. Und doch möchte ihm eine erhebliche Bedeutung zukommen, vorausgesetzt dass die Sprache das Recht giebt mit „Zauberei“ und seinen historischen Synonymen einen weiteren Sinn zu verbinden, welcher verstattet das Wesentliche dieser Begriffe auf Alltägliches zu übertragen. Thatsächlich wird das Wort Zauber im Sinne von „Vorspiegelung“ wie im Sinne von „bestrickender Reiz“ auf viele Fälle von negativ-moralischer Bedeutung angewendet. Das Grundelement der Zauberei ist die eigenmächtige Umgehung, Umdeutung oder Missachtung der ewigen, göttlichen Weltordnung, der Natur- und Denkgesetze, mit dem unlauteren Nebenzweck auf andere einen bestrickenden Eindruck zu machen. In diesem Sinne ist jede Handlung Zauberei, welche ohne Wahrheitssinn unternimmt, die Naturordnung zu deuten, und welche zugleich das Denkvermögen missbraucht, indem sie ohne wissenschaftlichen Sinn die Wahrheit zu erkennen und zu lehren vorgiebt und ohne Freiheitsachtung auf das Denken des Nächsten einzuwirken sucht. Wie viele alltägliche Vergehungen fallen dann unter den Begriff der Zauberei! Vor allem die Pseudowissenschaft, die sophistische Rhetorik, die phrasenhafte Dialektik, der Begriffsrausch idealistischer Spekulation und spiritualistischer Metaphysik, welche ebenso gegen die christliche Nüchternheit wie gegen den modernen Realismus der echten Wissenschaft verstossen. Sodann alle offene und verkappte Feindseligkeit wider die ernste, stille, emsige Arbeit fleissiger Einzelforschung; alles Ersetzen der Wissenschaft durch geschicktes Operieren mit Worten m Dienste der Willenszwecke [ohne diese Ergänzung, wie unsere Ethik will, offen einzugestehen], — alles Vermischen von Wissenschaft und Politik, Wissenschaft und Religion, Wissenschaft und Pädagogik; alle pseudoreligiösen und pseudometaphysischen Verlegenheitsdogmen, welche an Stelle ehrlicher Skepsis, als der wahrhaft befreienden intellektuellen *μετάνοια*, ein Scheinwissen legalisieren möchten. Vor allem aber im täglichen Leben und Treiben: alles Überreden, Einschüchtern, Persönlichwerden, wo es um Aufklärung sich handelt, — an Stelle sachlicher Überzeugung, freien Gedankentausches, ruhiger sokratischer Ideenbil-

dung; alles Bauen auf Zufall und Erfolg, wo es um praktische Ziele sich handelt, anstatt mit entschiedenem Vertrauen allein die Ziele zu verfolgen, deren der Wille, als Glaube, unbedingt Herr ist: die Selbstbildung des Charakters in jedweder Lebenslage und die hülfsbereite Nächstenliebe unter allen Umständen. Geschweige die traurigen Verirrungen auf dem Gebiete der Religion: die magische Auffassung von den Sakramenten, die verfehlten Ansprüche an aparte Gunsterweisungen Gottes, die frevelhaften Schlüsse vom Schicksal auf Schuld und Charakter, wie sie Jesus Joh. 9 und Luc. 13 rügt. Wer an Frauen oder Kindern oder Ungebildeten durch lockende Verheissungen oder sonst durch fascinierende Beredsamkeit religiöse Propaganda zu machen sucht, ohne an echter Überzeugung echte Überzeugung zu entfachen, der übt Zauberei; wer Kinder durch Schläge auf kürzerem Wege als durch Erziehung bilden will, der übt Zauberei; wer die Überzeugung einer Minorität durch Majorisieren zu unterdrücken sucht, der übt Zauberei. Auch das Duell wäre dann (nach § 68) Zauberei. Diese Anwendung des Wortes greift über den Sprachgebrauch hinaus, aber da der Sprachgebrauch selber einer mehrfachen Übertragung des Ausdruckes sich günstig erweist, so wäre eine Erweiterung des Begriffs an sich nicht unstatthaft, falls damit eine in sich geschlossene Kategorie von wesentlich zusammenhängenden Vorstellungen gewonnen würde. Das ist hier der Fall; denn dem Wesen nach gehören die genannten moralischen Verirrungen zusammen: es erscheint wünschenswert, wei moralisch wirksam, darauf hinzuweisen, dass nicht selten Pädagogen Seelsorger, Politiker, die für tüchtig gelten, dem Zerrbild ihrer Ideale huldigen. indem sie jene Missgriffe begehen. Auf diese besondere Art von tiefgreifenden Verfehlungen würde eben der Ausdruck „Zauberei" aufmerksam machen. Und doch scheitert diese erweiterte Anwendung wiederum gerade an der Sprödigkeit des Sprachgebrauchs, welcher die Erinnerung an die gröberen Formen des Aberglaubens nicht verkümmern lässt und dem antiquierten Worte Zaubern eine so vornehme, wenn auch negative, Verwertung nicht mehr gestattet. Dasselbe wird also in der wissenschaftlichen Ethik nur auf die wirklichen Nachklänge alten Aberglaubens Anwendung finden: insonderheit auf die moderne Geisterbeschwörung des Spiritismus (besonders seit 1848), welcher hauptsächlich Mitglieder der gebildeten Welt in die Zauberei verstrickt. Für die Kulturgeschichte behält der Begriff eine um so höhere Bedeutung: besonders mit Rücksicht auf das Orakelwesen, das Gauklertum, die Astrologie, die Alchymie und den Hexenwahn: letzterer ein

furchtbares Warnungszeichen noch am Eingangsthor der neuesten Geschichte. Allerdings: nicht die Verbrannten, sondern die Verbrennenden sind die „Zauberer“, in unserm Sinne, gewesen. (Wildenbruch's „Hexenlied“ und Arth. Fitger's Trauerspiel „Die Hexe“). Auch die Verwandtschaft mit dem Fluchen und Schwören dient dazu, die Warnung vor der Gefahr der Zauberei zu verewigen. Über das Schwören s. § 71. Das Fluchen hat begrifflich seine Stelle zwischen dem Zaubern und Schwören. Als wirkliche Herabwünschung göttlicher Strafe entspricht es der hypothetischen Herabwünschung im Eide. Als Eingriff in die Weltordnung entspricht es der Willkür des Zauberns, nur dass es sich darauf beschränkt, zu wünschen, während der Zaubernde das Gewünschte zu vollziehen vorgiebt. Der Fluch macht Ernst, der Zauber spielt und gaukelt; daher dieses Wort mehr und mehr einen spöttischen Beigeschmack angenommen hat, während der Begriff des Fluches den vollen Ernst einer metaphysischen Macht behalten hat (des Sängers Fluch; der Fluch der bösen That; „der Mutter Fluch reisset sie nieder“). Durch Fluchen und Zaubern wird dem religiösen Abhängigkeitsgefühl widersprochen und dem Walten der Vorsehung vorgegriffen (Röm. 12, 19); durch das Fluchen überdies der Sieg des Hasses über die Motive der Nächstenliebe feierlich bestätigt. „Segnet und fluchet nicht“ (Röm. 12, 14). „Segnet, die euch fluchen“ (Luc. 6, 28). Strengste Exekution gegen das Fluchen: Lev. 24. — Allen Spielarten des Zauberns gegenüber sind die Taschenspielerkünste eines Cagliostro, Bellachini lediglich ästhetisches Unterhaltungsspiel (§ 22). Hingegen ist das Magnetisieren (Mesmer, Slade, Cumberland) mehr unter den hygienischen und sittenpolizeilichen Gesichtspunkt zu stellen; die experimentelle Bedeutung des Hypnotisierens für die Probleme der praktischen und der theoretischen Ethik (§ 112) ist unberechenbar und jedenfalls eingehenderer Beachtung wert, als ihr von der deutschen Wissenschaft im allgemeinen gezollt wird; (Gutachten der deutschen Gelehrten über die „Suggestion“; Streit zwischen den Rechtsgelehrten von Nancy und Paris im Dez. 1890 anlässlich des Falles Gouffé-Eyraud-Bompard bezüglich der Frage, ob jemand durch Hypnotisieren zum Verbrechen genötigt werden könne). Aber sowohl das lügnerisch-zauberhafte wie das unterhaltende Moment tritt hier zurück hinter dem pathologischen und sozial-ethischen Interesse. Ähnlich steht es mit der Art von Charlatanerie, welche Quacksalberei heisst. Was sonst meistens in der christlichen Katechetik unter der Rubrik „Zauberei“ berührt wird, — das Besprechen von Krankheiten und andern Übeln an Menschen und

Tieren, fällt mehr unter den pathologisch-religiösen als unter den ethischen Gesichtspunkt. Die Wirkungen des tierischen Magnetismus, die „Sympathie“, die Heilkraft des individuellen Glaubens sind physiologische und psychologische Probleme; ihrer therapeutischen Anwendung im Dienste der leidenden Menschheit stehen zahlreiche und erfolgreiche Erfahrungen zur Seite, und die Möglichkeit einer wahrhaft frommen Handhabung derselben ist bis jetzt nicht widerlegt. Auch die Homöopathie wird von manchen als Zauberei verachtet.

Draper, Gsch. d. Konflikte zw. Religion u. Wissenschaft, 1875. Chr. Thomasius, Kurze Lehrsätze vom Laster d. Zauberei, 1707, (2) 1712. G. H. v. Schubert, die Zaubereisünden in der alten und neuen Form, 1854. Nippold, Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens (nebst Anhang über die Quellen), 1875. Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878. Roskoff, Gesch. des Teufels, 1869. Fritz. Schultze, Die Grundgedanken des Spiritismus, 1883. Bar. v. Hellenbach, Die Vorurteile der Menschheit, (2) 1884. C. du Prel, Suggestion und Dichtung; D. Gegenw. 1891, 4. M. Guyau, Éducation et hérédité, Étude sociologique, 1889 (Suggestion). Dessoir, Das Doppel-Ich, 1890.

Schömann, Griech. Altert. II, 328 ff. Zeller, Alexander und Peregrinus; ein Betrüger und ein Schwärmer. (Vortr. u. Abh. II, 4.) Joh Huber, Moderne Magie (N. u. S., 27 u. 28). Duboc, Der Spiritismus u. d. englische Geistlichkeit; D. Gegenwart 1883, XXIII, 130. E. v. Hartmann, Der Spiritismus, 1885. Du Potet, La magie devoilée. Richet, L'homme et l'intelligence. — Horst, Dämonomagie oder Gesch. des Glaubens an Zauberei u. dämon. Wunder, mit bes. Berücks. des Hexenprozesses seit Innocenz III., Frankf. 1818. [Vgl. Zauberbibliothek, (6 Bde). 1821—26 Deuteroskopie, 1830.] Eberhard & David Hauber, Bibl. acta et scr. magica oder Nachrichten von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen, (Lemgo) 1738—41. — A. Bastian, Rechtsverhältnisse bei versch. Völkern, 1872, Cp. 6, S. 257—297. Martin v. Bracara, De correctione rusticorum, hrsg. v. Caspari (Christiania), 1883. Weitbrecht, Die Hexenbulle von 1484 und der Hexenglaube von 1884, D. Ev. Bl. 1884, 11, 768 ff. C. Binz, Dr. Joh. Weyer, der erste (rheinische) Bekämpfer des Hexenwahns, 1885. Ferner über den Hexenwahn: J. Scherr, Kulturgeschichte. Weiteres bezüglich der Hexenprozesse und Hexenbestrafung s. § 77.

§ 75. Zwischen den Pflichten, welche sich auf Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit beziehen, kommen mannigfache Kombina-

tionen und Wechselbeziehungen vor. Eine Kollision von Pflichten auf diesem Gebiete ist möglich, kann aber stets durch die produktive Weisheit sittlicher Einsicht gelöst werden. Namentlich entstehen Kollisionen aus dem oft gegensätzlichen Verhältnis, welches zwischen den Beziehungen zu einzelnen Mitmenschen und dem Verhalten zur menschlichen Gesellschaft, insbesondere zur nationalen und zur religiösen Gemeinschaft besteht. Dahin gehört das Problem, wieweit die Freiheitsachtung und Wahrhaftigkeit gegenüber dem Einzelnen gewahrt werden müsse, falls derselbe die nationale Freiheit und Ehre oder die religiöse Freiheit und Wahrheit geflissentlich und in bedrohlichem Grade gefährdet. Unsittliche Lösungen dieser Kollision sind die diplomatische Lüge, der Verrat, das politische Verbrechen, die Inquisition, die Proselytenmacherei.

Historische Merkwürdigkeiten, welche aus der Schwierigkeit, jene Kollisionen auf sittliche Weise zu lösen, erklärbar werden, sind: die Blutrache, das Faust- und Fehderecht, die Lynchjustiz, das Femgericht, der Tyrannenmord, die Rachepsalmen, die Religionskriege, der Machiavellismus. — Der mittelalterliche Streit über die Berechtigung des Tyrannenmordes: Joh. v. Salisbury's „Policraticus"; Gerson gegen Jean Petit. Beispiele aus Geschichte und Sage: Jael, Judith, Harmodios und Aristogeiton, Brutus und Cassius, Tell [Egil, Palnatoke], Ch. Corday; Cromwell. Schillers Gegenüberstellung von Tell und Johannes Parricida als Schlüssel zur sittlichen Lösung des Problems. Der moderne Nihilismus und seine Prinzipien. Zur Beurteilung der Rachepsalmen vgl. die Nachklänge der Idee des Rachegottes im N. T., z. B. Luc. 21, 22, Röm. 12, 19, 2 Tim. 4, 14. Zur Beurteilung der reaktiven Empfindungen, welche sich auf die Vergeltung überhaupt beziehen, vgl. Dugald Stewart (1793), Dühring's „Wert des Lebens" (Begriff des *ressentiment*); ferner Livius' Darstellung Hannibals und H. v. Kleist's Michael Kohlhaas. Die korsische Blutrache und der sizilianische Geheimbund der „Maffia". — Die produktive Weisheit in der Lösung der Kollisionen kann man als „sittlichen Takt" bezeichnen und mit dem sokratischen δαιμόνιον und dem Gewissen in Beziehung setzen. Der sittliche Takt nimmt auf die Ehre und Freiheit des Nächsten Rücksicht, ohne der Wahrhaftigkeit etwas zu vergeben. Das sittliche Zartgefühl (Liebe, Wohlwollen) ist durch sittlichen Ernst und sittliche Weisheit zu ergänzen. Während Verrat, List, Schmeichelei, Augendienerei mehr die Wahrhaftigkeit ver-

leugnen, so äussert sich in der taktlosen Grobheit oft einseitige Befolgung der Überzeugung unter Nichtachtung der Freiheit und Ehre des Nächsten. Wenn der Verrat die Wahrheit verleugnet, z. B. durch Vertrauensbruch und unehrenhaften Bruch des Versprechens, so geschieht es allerdings manchmal in der Absicht, anderweitig die Wahrheit mitzuteilen. Je nach dem Verhältnis der beiden Parteien ist dann der moralische Charakter des Verrats zu beurteilen; der Verrat im Kriege verlangt besondere Berücksichtigung der Idee der nationalen Notwehr und der Eidespflicht. Zugleich gegen die Idee der individuellen Freiheit und der allgemeinen Nächstenliebe verstösst derjenige „Notwehrakt", welcher lediglich dem eigennützigen Interessenkampfe dient. Für eine richtige Beurteilung der Geheimbünde (Freimaurerorden) und des geheimem Gerichtsverfahrens, insonderheit für die historische des Femgerichts, kommen noch andere Gesichtspunkte ausser den Ideen der Freiheit und Wahrheit in Betracht. (S. § 50. § 81). Den moralischen Mängeln, welche dem Femgericht anhafteten, kann jeder Modus im Strafverfahren verglichen werden, durch welchen ohne den Zwang einer Notlage dem Verurteilten die Berufung abgeschnitten wird. Dahin gehört die Habeascorpus-Acte; das Problem der Wiedereinführung der Berufung in Strafsachen. [Über die Entschädigung unschuldig Verurteilter, sowie der in Untersuchungshaft detiniert gewesenen aber freigesprochenen Personen s. § 72]. An diesen Problemen wird der innere Zusammenhang der Idee der Gerechtigkeit mit den Ideen der Freiheit und Ehre offenbar. [Jede sittlich ungerechtfertigte Einschränkung der Freiheit und Ehre des Nächsten ist eine Ungerechtigkeit, weil sie gegen das Recht der Menschenwürde verstösst. Genügt es nun, die Idee der Menschenwürde oder des echten Menschentums mit Hülfe der Begriffe Freiheit und Ehre zu erläutern, oder wiefern bedarf die Ethik einer besonderen Berücksichtigung der Gerechtigkeitsidee? s. § 130; § 64]. Wie hängt die Idee der Wahrheit mit der Gerechtigkeitsidee zusammen? (Herders Adrastea). Parallele: Verh. der Logik zur Ethik und Rechtsphilosophie. In Paulsens Ethik wird das taktvolle Behandeln des Nächsten, welches weniger die Überzeugung als die Bereitwilligkeit „zum Besten zu kehren" zum Ausdruck bringe, unter den Gesichtspunkt der „Gerechtigkeit" gestellt (1. Aufl. S. 492). — Eine eigentümliche Form von Kollisionen im Bereich der Beziehungen zwischen Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit bietet der Gegensatz zwischen persönlicher und sachlicher Beurteilung bei Bewerbungen und Beförderungen. Bei sonst gleichen Bedingungen fordert die Wahrheit, dass lediglich die sachlichen Leis-

tungen entscheiden; die persönliche Bevorzugung Einzelner würde eine ungerechte Förderung der Freiheit und Ehre dieser Einzelnen auf Kosten anderer und auf Kosten der sachlichen Wahrheit involvieren. Giebt es nun Fälle, wo die Schätzung des Persönlichen in Gegensatz treten darf zur sachlichen Kontrolle der Leistungskräfte? Etwa indem persönliche Sympathie auf seiten der berufenden oder befördernden Behörde, homogener Charakter und Vertrauenswürdigkeit auf seiten der zu berufenden oder zu befördernden Person als das Wichtigere erscheinen im Vergleich zum sachlichen, kontrollierbaren Leistungsvermögen? Solche Fälle scheinen in den höheren Regierungs-, Verwaltungs-, Polizeibehörden fast die Regel zu bilden; so bei Neubildung homogener Ministerien, bei Übertragung von Chargen der Geheimpolizei. Gänzliche Beseitigung dieses auf persönlichem Vertrauen beruhenden Berufungs- und Beförderungsmodus ist aber vielleicht auch auf anderen Gebieten, wo es sich um kollegialisch zusammenwirkende Körperschaften handelt, z. B. bei Berufungen in richterliche oder Lehrerkollegien, in die akademischen Fakultäten u. s. w., weder ratsam noch durchführbar. Je verantwortungsvoller ein Amt ist und je mehr seine Vertretung auf dem harmonischen Zusammenwirken einer Körperschaft beruht, desto mehr müssen die persönlichen und geselligen Eigenschaften zugleich als sachliche Werte gelten. Oft ist die persönliche Beurteilung die wahrere gegenüber der scheinbar sachlichen. Und dennoch heischt die Gerechtigkeit, dass das subjektive Gutdünken der berufenden Verwaltungshäupter möglichst eingeschränkt, dagegen die objektiven, gemeingültigen, kontrollierbaren Normen der Anciennetät und Probeleistungen möglichst ausschliesslich befolgt werden. Hier liegt ein ebenso wichtiges wie schwieriges Problem vor. Daher die Klagen über das Protektions- und Konnexionsunwesen. Dabei zu beachten: 1. die mit wachsender Bevölkerungsdichtigkeit zunehmende Schwierigkeit allseitiger persönlicher Kenntnisnahme seitens der Oberbehörden; dieselbe dient einerseits zur Entschuldigung für manche Ungleichheiten, beweist aber auch, dass nicht einmal das Prinzip persönlicher Abschätzung konsequent durchführbar ist, sondern dass die Versuchung zur Protektion mit wachsender Konkurrenz zunimmt, soweit nicht in demselben Maſse die Organisation der Verwaltungsbehörden vervollkommnet wird. [Daher die Menge satirischer Ausdrücke für das bezügliche Unwesen, wie: Patronage, Durchstecherei, Nepotismus, Kameraderie, Ring, Klique, Coterie, Inzucht, Oligarchie u. s. w.] 2. Einzelne thatsächliche Ungerechtigkeiten rechtfertigen sich scheinbar aus

dem Motiv der staatlichen Selbsterhaltung, schädigen aber in Wahrheit die staatliche Sicherheit durch Erregung von Unzufriedenheit. 3. Die Berücksichtigung der „Standesinteressen“ und „Konnexionen“ ist — im Militär- wie im Civilberuf — nicht auf gleiche Stufe zu stellen mit der verwerflichen Protektion. Sobald nicht eigennützige, sondern gemeinnützige Zwecke vorwalten, kann die Standesberücksichtigung sogar wünschenswert sein. Ein zu schnelles Empordrängen der niederen Stände in die höheren Berufsarten bringt für beide Gebiete Gefahren mit sich (vgl. hierzu Geo. Hansen, s. o. § 35); die Wahrung des Standesinteresses bei der Beförderung kann für manche derartige Fälle als temperierendes, freiheitschonendes Mittel dienen.

W. Heinzelmann, Über die Freiheit als Ziel der Erziehung, Erf. 1887. [Über die Freiheit der Irren und Sträflinge: A. Koch, (Staatsirrenanstalts-Direktor), Der menschl. Geist u. seine Freiheit, ZfPh 1882. Vgl. auch Litt. zu § 76]. Über die sittliche Bedeutung des Vergeltungsbedürfnisses als Reaktion des Freiheitsbewusstseins: Dugald Stewart, Outlines of moral philosophy (Esquisses de la philos. morale, 1826), § 111 ff. Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Sitt. I, 576. Dühring, Wert des Lebens, 1865 (Anh. II: die transscend. Befriedigung der Rache).

Über die Inquisition: Döllinger, „Rom und die Inquisition,“ und: „Spanische u. röm. Inquis.“ (kl. Schr., hrsg. v. Reusch, 1890). Thudichum, Femgericht und Inquisition, Giessen 1884. — Wächter, Femgerichte und Hexenprozesse in Deutschland, 1882. Th. Lindner, Die Feme, 1888. Der angebl. Ursprung der Femgerichte aus der Inquisition, Paderb. 1890. [Vgl. Finke, Femegericht u. Inquisit.? N. Jahrb. d. Görres-Ges. XI, 3]. Philippi, Femgericht und Rechtsgeschichte, Stettin, 1888. — Über den Machiavellismus: v. Treitschke, 1887 (s. o. § 73).

Über die „Blutrache“: Lippert, Kulturgesch., 1887. Mantegazza, Physiol. des Hasses, (d) 1889. Bastian, Rechtsverhältnisse b. versch. Völk. d. Erde, 1872, 211. Rée, Gewissen, 1885, § 14 ff. Bérenger, De la répression pénale (üb. d. korsische Blutrache). — Über den „Tyrannenmord“ und Joh. v. Salisbury's „Polikraticus“: Reuter, 1842; Schaarschmidt, 1862; Gass, Gsch. d. chr. Ethik, I, § 127. Ebendas. (S. 405 ff.) über die Ermordung des Herzogs v. Orléans (1407), die den Anlass zu jenem Streite gab, bei welchem man sich auf Aristot. Polit. III, 7; IV, 2. Eth. Nic. VIII, 12, sowie auf Cicero, De off. III, 4, 19 u. Seneca [Rhet.], Controv. (exc.) IV, 7 berief. [Über jenen Duc d'Orléans ist neuerdings eine ausführl. Monogr. erschienen]. — Zur Entschädigung unschuldig Verurteilter vgl. aus d. Carolina (Art. 20):

„dem so also wider Recht gemartert ward, seiner Schmach, Schmerzen, Kosten und Schaden .... Ersetzung zu thun“. [Auch Louis XVI.: *une dette de la société* sei solche Entschädigung]. — Wigand, Üb. d. Femgerichte Westfalens, 1825. Vgl. dazu noch Jak. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer. — Über den historischen Ursprung der Ketzerverfolgung und Inquisition: L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885. Der systematische Begründer älterer Gepflogenheiten war Thomas v. Aquino, Summ. II, 2, Qu. xi, Art. 3: *„Meruerunt non solum ab ecclesia per exclusionem separari, sed etiam per mortem e mundo excludi.... Statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari sed et iuste occidi“*. — Über de Maistre, s. § 79. Über das entsittlichende Verfahren der Inquisition vgl. — in teilw. Anschl. an H. Grotius, Annal. L. I, 9. 10 — Schiller, Gsch. d. Abf. d. vereinigten Niederlande (VIII, 71 ff.): „Blosser Verdacht war genug, einen Bürger aus dem Schosse der öffentlichen Ruhe, aus dem Kreise seiner Familie herauszustehlen, und das schwächste Zeugnis berechtigte zur Folterung. Wer in diesen Schlund fiel, kam nicht wieder. Alle Wohlthaten der Gesetze hörten ihm auf. Ihn meinte die mütterliche Sorge der Gerechtigkeit nicht mehr. Jenseits der Welt richteten ihn Bosheit und Wahnsinn nach Gesetzen, die für Menschen nicht gelten. Nie erfuhr der Delinquent seinen Kläger und sehr selten sein Verbrechen; ein ruchloser teuflischer Kunstgriff, der den Unglücklichen zwang, auf seine Verschuldung zu raten und im Wahnwitze der Folterpein oder im Überdrusse einer langen Beerdigung Vergehungen auszusagen, die vielleicht nie begangen oder dem Richter doch nie bekannt worden waren. Die Güter der Verurteilten wurden eingezogen und die Angeber durch Gnadenbriefe und Belohnungen ermuntert.“ „Das ganze zeitliche Glück, selbst das Leben des unbescholtenen Mannes, war nunmehr in die Hände eines jeden Nichtswürdigen gegeben. Jeder verborgene Feind, jeder Neider hatte jetzt die gefährliche Lockung einer unsichtbaren und unfehlbaren Rache. Die Sicherheit des Eigentums, die Wahrheit des Umgangs war dahin. Alle Bande des Gewinns waren aufgelöst, alle des Bluts und der Liebe. Ein ansteckendes Misstrauen vergiftete das gesellige Leben; die gefürchtete Gegenwart eines Lauschers erschreckte den Blick im Auge und den Klang in der Kehle. Man glaubte an keinen redlichen Mann mehr und galt auch für keinen. Guter Name, Landsmannschaften, Verbrüderungen, Eide selbst, und alles, was Menschen heilig achten, war in seinem Werte gefallen.“ „Alle Grundsäulen der Geselligkeit

umgerissen, wo Geselligkeit der Grund alles Lebens und aller Dauer ist." — Weitere Litt. üb. Glaubenszwang u. ä. s. § 84, § 40.

§ 76. Die innere Freiheit und Ehre wird gefährdet und schliesslich bis zur Negation beeinträchtigt durch das unsittliche Handeln (das Sündigen). Das moralische Gewicht der Sünde ist nach dem doppelten Mafsstabe der Freiheit und der Ehre zu bemessen, sofern beide oft in relativem Gegensatze zu einander stehen. Je mehr ein Sündigen aus Vorsatz oder Absicht geschieht, desto mehr gefährdet es die innere Ehrenhaftigkeit und setzt einen entsprechenden Grad von innerer Ehrlosigkeit voraus, während die freiheitliche Selbstbestimmung noch wenig eingeschränkt zu sein braucht. Je mehr dagegen der Hang zum Sündigen den Charakter unabsichtlicher, vielleicht unbewusster Sündenknechtschaft (Laster), infolge andauernder Nachgiebigkeit gegen den versucherischen Reiz des Sündigens, angenommen hat, desto mehr ist die innere Freiheit ausgeschlossen, ohne dass die einzelne Sünde, da sie doch mit Besserungsvorsätzen verbunden auftreten kann, auf ehrlose Gesinnung schliessen liesse. Mit Rücksicht auf diesen relativen Gegensatz zwischen Unfreiheit und Ehrlosigkeit ist es zweckmässig, als höheres Kriterium für die innere Freiheit und Ehrenhaftigkeit die Idee der Wahrheit zu wählen: die vollkommene innere Wahrhaftigkeit oder die Aufrichtigkeit gegen sich selbst ist das massgebendste Merkmal des freien und ehrenhaften Charakters und die Grundbedingung zur Aufhebung des Gegenteils, zur Reinigung und Erlösung von der Sünde.

Deshalb fordert die biblische Sündenlehre vor allem aufrichtige Selbsterkenntnis und Anerkennung der eigenen Schwäche als Bedingung der Entsündigung (Ps. 51. 1 Joh. 1, 9; Begriff der μετάνοια). Durch die Wahrhaftigkeit gegen uns selbst wird das Haupthindernis beseitigt, welches der gesunden Entwickelung des besseren sittlichen Selbstes und der Neubegründung des sittlichen Selbstwertes entgegenstand. Erst wenn ich mir klar vergegenwärtige, wie ich wirklich bin, kann ich ermessen, wie weit ich von dem Ideal entfernt bin und welche Kräfte ich anzuwenden habe, um demselben mich zu nähern. So mit Aufrichtigkeit dem Ideal nachstreben wollen heisst Ehre — ihm nachstreben können heisst Freiheit im höchsten Sinne haben. Sündhafte Verleugnung solcher Ehre und Freiheit ist aber nicht immer bloss als Frucht verantwortlicher

Selbstentscheidung zu beurteilen, sondern ist in der Regel irgendwie zugleich eine Wirkung der Erziehung und der Umstände. Die Freiheit als Tüchtigkeit zur Selbstbestimmung nach ideal-sittlichen Motiven hat zur Voraussetzung sowohl persönliche Unabhängigkeit von fremder Beeinflussung als auch sachliche Unabhängigkeit von beherrschenden Vorstellungen, Trieben und Leidenschaften. Die schlimmste Einschränkung der Freiheit wird durch eine Verbindung beider Faktoren, des persönlichen und des sachlichen, herbeigeführt; durch Verführung, durch propagandistische Gängelung mittels pseudoreligiöser Motive, durch abgedrungene Gelöbnis- und Versprechungseide unsittlicher Art. Und wer der Verführung erliegt, der büsst mit der inneren Freiheit auch die innere Ehre ein, obwohl bei gleicher Schuldlage die Ehrlosigkeit des unverführt Schuldigen grösser wäre als jene des Verführten.

Das Sittengesetz fordert, dass innere Freiheit und Ehre niemals preisgegeben werden; hingegen äussere Freiheit und Ehre preiszugeben kann unter Umständen eine Pflicht sein, welche von der inneren Freiheit und Ehre gefordert wird. Auch in dieser Beziehung steht die Idee der Wahrhaftigkeit höher; dem sittlichen Wesen gegenüber soll auch die äussere Wahrhaftigkeit niemals preisgegeben werden. Hingegen wird die freiwillige Einschränkung der eigenen äusseren Freiheit in dem Falle zur Pflicht, wenn der volle Genuss dieses Gutes unvereinbar wird mit unumgänglichen Ansprüchen des Nächsten an das nämliche Gut, — falls also der uneingeschränkte Genuss verstossen würde gegen den Grundsatz der Wesensgleichheit aller Menschen (§ 13; vgl. Matth. 7, 12 Tob. 4, 16 u. § 64), aus welchem ebenso die Gebote der Moral wie des Rechtes *(suum cuique tribuere, neminem laedere)* fliessen. Jedes Opfer, welches dem Gemeinwohl freiwillig gebracht wird, z. B. in Vermögen, Arbeitskraft, Zeitaufwand, — ist eine Selbstbeschränkung der Freiheit. Dasselbe, was von der Freiheit, gilt auch von der positiven äusseren Ehre, als hervorragendem Anerkanntwerden von seiten der Mitwelt. Auch diese soll der innerlich Ehrenwerte freiwillig einschränken, wenn er nur dadurch das Gemeinwohl vor Schädigung bewahren kann. Solche sittliche Pflicht freiwilliger Selbstbeschränkung ergiebt sich also aus der Relativität des Gemeinschaftslebens und findet ihre Schranke nicht etwa immer schon an dem persönlichen Recht des eigenen Interesses, wohl aber an der Pflicht der Selbstbehauptung, welche ebenfalls eine moralische Forderung ist, so gut wie das selbstlose Wohlwollen gegen andere. [Bedeutung dieser Unterscheidung für den Begriff des Sittlichen; s. § 123]. Die Selbstpflicht

steht der Gemeinpflicht gegenüber; Individualismus und Sozialismus sollen auf sittlichem Gebiet vollkommen ausgeglichen werden, stehen aber an sich oft in Gegensatz zu einander (§ 128 f.). — Die Unterlassung eines moralischen Verzichts auf eigene Freiheiten zu gunsten fremden Wohles kann nicht gesetzlich gerügt, sondern nur sittlich beurteilt werden. Umgekehrt kann die negative und die rein sachliche Läsion (rechtswidrige Schädigung) wohl privatrechtlich ausgeglichen, aber nicht als solche sittlich gerügt werden. Anders die willkürliche Verletzung und geflissentliche Nichtachtung fremder Rechte, welche als gesetzwidrige Antastung derselben sich erweist. Diese wird — im Unterschiede von der blossen Läsion — vom rechtlichen Standpunkt als Delikt (von der einfachen Übelthat bis zum Verbrechen), vom sittlichen noch mit anderen Namen, z. B. als Übertretung, Unrecht, Vergehen, Frevel charakterisiert. Innerhalb der gesetzwidrigen Absicht *(dolus)* ist die überlegte und die unüberlegte, im Affekt entstandene Vorsätzlichkeit zu unterscheiden (*praemeditatio* und *impetus*; „vorsätzlich mit Überlegung“ und „vorsätzlich ohne Überlegung“). Die gesetzliche Reaktion wider das Unrecht nennt man Strafe. Das Wesentliche im Verhängen der Strafe ist die Verurteilung auf Grund von Schuldüberführung. Der Strafvollzug gilt von Rechts wegen als Sühne für das Unrecht, wird aber vom Standpunkt der subjektiven Moralität zugleich als unfreiwillige Einschränkung der äusseren Freiheit und Ehre empfunden. Diese Empfindung entspricht der Wahrheit, sofern nur die unfreiwillige Einschränkung als äquivalente Gegenwirkung gegen die freiwillige Einschränkung dient, welche in der Rechtsverletzung sich bekundete. Sie entspricht aber nicht mehr der Wahrheit, sobald durch sie das höhere Interesse des Sühnebedürfnisses absorbiert wird. — Wie jede Sünde, so straft auch die Sünde gegen den Nächsten sich innerlich zwar selbst, aber die Gesellschaftsordnung fordert auch vom sittlichen Standpunkt eine sinnenfällige Ahndung und Vereitelung der gemeinschädlichen Folgen. Das äusserliche Strafen (§ 77—78) soll indessen im sittlichen Interesse stets als eine „abnehmende Grösse“ betrachtet werden (Schleiermacher): ein Ideal, welches freilich nur in der Erziehung, nicht im Rechtsstaate als solchem sich annähernd erreichen lässt. — Verhältnis der natürlichen und sozialen Leiden zu Sünde, Laster, Verbrechen (dogmatisch, ethisch, metaphysisch). Der Begriff der Verantwortlichkeit und des Verdienstes vom deterministisch-metaphysischen und vom pathologisch-psychologischen Standpunkt. Doppelbegriff des „Verdienstes“. Die religiösen Delikte im A. T. (§ 86). Wiefern spielt eine sittliche Gradab-

stufung in die juristische Unterscheidung zwischen Laster, Übelthat, Verbrechen, — in die pädagogische zwischen Rüge, Zuchtmittel, Strafe ein? Bedeutung der äusseren, rechtlichen Strafe für die innere, moralische Besserung. Wiefern wird die Erduldung einer gesetzlich verhängten gerechten Strafe einem edleren Gemüte selbst zur Beruhigung dienen? [Die Kirchenstrafen und ihr sittlicher Wert]. — Wiefern darf von der Pflicht, im Nächsten Freiheit und Ehre zu achten, aktuell abgewichen werden? Zu welchen Konsequenzen könnte es führen, wenn man dem Nächsten nur „sofern“ er als „Persönlichkeit“ oder „Vernunftperson“ sich zeige, menschenwürdige Behandlung zu teil werden lassen wollte? Massgebend ist auch hier die Idee der Wahrhaftigkeit. Nicht gegen jedes als „Mensch“ geschaffene Individuum muss unter allen Umständen eine vollkommene Bethätigung der Wahrhaftigkeitspflicht geübt werden. Das gilt nicht bloss vom Kriegszustande, namentlich im Falle nationaler Notwehr gegenüber dem frevelhaften Unterdrücker, dessen Leistungen und Talenten — nach H. v. Kleist's „Politischen Aufsätzen“ (Katech. d. Deutschen 7) — auch der Künstler und der Feldherr wie der wissenschaftliche Forscher erst dann die gebührende Anerkennung zollen dürfen, „wenn er vernichtet ist“. Die Behandlung eines innerlich Unfreien und Unehrenhaften wird sich richten nach dem Grade, in welchem er dem Charakter eines Vernunftwesens noch entspricht. Das Ideal der Wahrhaftigkeit lässt sich ihm gegenüber nicht von jedem und nicht unter allen Umständen regelrecht verwirklichen; ebensowenig das Ideal eines freien und ehrenhaften Gemeinschaftslebens. Wer sich durch eigenes Verschulden der bürgerlichen Gleichberechtigung unwert gemacht hat, darf noch weniger als der wegen Geistesgestörtheit unter Kuratel Gestellte auf unbedingte Achtung seitens der Gesellschaft rechnen. Und doch gewährt man diese Achtung selbst dem zum Tode verurteilten Mörder kurz vor seiner Hinrichtung — durch die seelsorgerischen Organe und durch das Recht einer Wunschäusserung. Aber wenn er unversöhnt stirbt? Hier ist nun der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit massgebend. Das Ideal, wie er sein soll, gleichsam als eine Idee des Sittengesetzgebers, der zugleich allmächtiger Schöpfer ist, also als die göttliche Idee, die einst diesen Menschen geschaffen hatte, bleibt auch dem Ruchlosen und Verkommenen. Diesem seinem individuellen Ideal soll ich vollkommene Achtung zollen. Mit Rücksicht auf dieses soll ich aber nun auch ihm, wie er wirklich ist, dauernde Gleichberechtigung als Menschen zugestehen und ihn wohlwollend behandeln, soweit

nicht höhere Pflichten gegen andere und mich selbst, als Glied der Gesamtheit, dies verbieten. Das christliche Gebot der Feindesliebe (§ 79) verlangt inneres herzliches Wohlwollen, ohne den ernstesten Rechtsstandpunkt zu verleugnen. — Andrerseits giebt es gerade bei Erwachsenen Zustände hochgradiger Nervosität und Reizbarkeit, in welchen die Grenze zwischen unverschuldeter Krankheit und verantwortlichem Freiheitsmissbrauch unbestimmbar ist. Sicherlich sieht man über ein fremdes Unrecht leichter hinweg, wenn man es als krankhafte Wirkung beurteilt. Erwägt man daneben die Beziehungen zwischen Geistesstörungen und Verbrechen sowie die Verschiedenheit der Charaktere inbezug auf ihre Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit (§ 17), so ergiebt sich hier ein ebenso wichtiges wie schwieriges Doppelproblem: darf die erziehende Liebe einen berechenbaren, d. h. kindlich-aufrichtigen Charakter, wenn derselbe in Gefahr krankhafter Gemütsaffektion steht, als Patienten behandeln, unter dem Schein, als ob derselbe nach dem Gesichtspunkt gleichberechtigter Freiheit und Ehre behandelt werden solle? Und umgekehrt: thut man einem unehrenhaften und lasterhaften Menschen, wenn man ihn aus Klugheit oder aus Widerwillen wie einen Geisteskranken behandelt, nicht zu viel Ehre an, indem man ihn mit solchem auf eine Stufe stellt? Lösender Schlüssel: Unterscheidung 1. des physischen und des moralischen Bösen trotz der genetischen Solidarität beider; 2. der produktiven Weisheit, welche die Individuen individuell behandelt, und der allgemeinen sittlichen Zweckbestimmung, welche jeden als Glied der Gemeinschaft, und zwar der sittlichen Lebensgemeinschaft behandelt oder zu einem solchen wiederhergestellt wissen will. — Verhältnis von Unsittlichkeit, Sünde und Verbrechen (Moral, Religion, Recht; s. § 131). Bedeutung der psychologischen Willenslehre für die ethische Beurteilung der Verantwortlichkeit und strafrechtlichen Zurechnung (§ 117). Schwierigkeit einer Grenzbestimmung zwischen Geistesstörung und verbrecherischer Neigung, zwischen moralischem Elend und sündhaftem Wollen (§ 18). Verantwortlichkeit der die Strafgerichtsbarkeit ausübenden Organe; (die Opfer mangelhafter Justiz). Bedeutung der christlichen Humanität für die Beurteilung und Behandlung der Verurteilten. Wechselwirkung zwischen Elend und Laster; Bedeutung dieses Problems für das psychologisch-ethische Grundproblem (§ 112 u. § 117).

Hermann, Absicht und Vorsatz, 1877. Th. Abbt, Vom Verdienste, 1772. [Über Abbt vgl. NJbfPhil. u. Päd. 1887]. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797 (Rechtsgrundsatz: „Beschränke

den Gebrauch deiner Willensfreiheit so, dass damit der Freiheitsgebrauch der anderen nach gleichem Masse bestehen könne"). Bentham, Grunds. d. Civil- u. Kriminalgesetzgebung, (d) 1830. G. Heymans, Zurechnung und Vergelturg; eine psychol.-ethische Unters., Viertelj.-Schr. f. wiss. Philos. 1884. Laas, Vergeltung und Zurechnung (ebendas. V. u. VI). C. R. Köstlin, Revision der Grundbegr. d. Kriminalrechts, 1845. A. Krauss, Die Psychologie des Verbrechens, 1884. K. Krauss, Die Gefangenen und die Verbrecher unter dem Einfluss des Christentums (die ersten 17 Jhte), Heidelb. 1889. H. v. Valentini, Das Verbrechertum im preuss. Staate, 1869 (Armut u. Not, Neid u. Hass gegen die bevorzugten Glieder der Gesellschaft liefern die Ursachen für die Hälfte aller Zuchthausverbrechen). W. Sander u. A. Richter (Dalldorf b. Berl.), Die Beziehungen zwischen Geistesstörung und Verbrechen, 1886. Hack-Tuke, Zwangsvorstellungen ohne Wahnideen, Zf Psych. u. Physiol. I, 6.

Leibniz, Codex iuris gentium, 1693. Hume, Treatise of human nature, III, 1729. J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts, 1796. Schleierm., Pädag. S. 746. Rob. Owen, Outl. of rat. syst. of society, 1839, (Grundsatz die Unverantwortlichkeit der Menschen, nicht im Sinne des Fatalismus, sondern weil die Laster nur unwillkürliche Irrtümer, heilbare Krankheiten der Seele sind. Deshalb sind „Strafen" und „Belohnungen" abzuschaffen). Vgl. J. H. Fichte, II, 747. Schuppe, Ethik und Rechtsphilos. S. 334 ff. (Strafe als Zwang und Notwehr). Lasson, Rechtsphilos., S. 242 ff. (Freiheit als Prinzip des Rechts) u. S. 848 ff. (Abwehr des Unrechts, Wiederherstellung des Rechts). E. Hertz, Das Unrecht und die allg. Lehren des Strafrechts, I, 1880. Schmidt, Repetit. der Rechtsphilos. § 64—80, bes. S. 100 ff. (Unterschied zwischen dem *damnum iniuria datum* oder der dem Privatrecht angehörenden Form der positiven Läsion, und dem *maleficium, delictum, crimen* oder der eigentlichen Missethat, Unthat, Übelthat, Verbrechen). — Über die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken: H. Maudsley, 1875. R. v. Kraft-Ebing, Lehrb. d. gerichtl. Psychopathologie, S. 10. Guislain, Klinische Vortr. üb. Geisteskrankh. (d) 1854 [darin eine Unmenge älterer Litteratur]. Brosius, D. Elemente des Irrsinns, 1865. A. Wachsmuth, Allg. Pathologie der Seele, 1859. Schroeder van der Kolk, Pathol. u. Therapie der Geisteskrankheiten auf anatom.-physiol. Grundl., Brnschw. 1863 (Wechselwirkung zw. Leib u. Seele § 12). Solbrig, Verbrechen u. Wahnsinn, 1867 (Beitr. z. Diagnostik zweifelhafter Seelenstörungen, für Ärzte, Psychologen und Richter; über den „Schein der physischen Gesundheit"). Droste, Das Paradies der Wahnsinnigen [über die an-

steckende Wirkung des Irreseins], aus d. „Medicin. Ährenlese“ V. (Hannover). Legrand Du Saulle, (Irrenarzt in Paris [Bicêtre]), die erbliche Geistesstörung, (d) 1874; [die intellektuellen Kräfte bei den erbl. Geisteskr. weniger gestört als die affektiven und moralischen (S. 49)]. E. Graf Lamezan, Willensfreiheit und strafrechtl. Zurechnung (Deutsche Bücherei VIII). Hugo Meyer, Willensfr. u. Strafrecht, (Vortr.) 1890. Dass.: Simonsohn, 1890. Über die Schranken der individuellen Verantwortlichkeit abgesehen von gesetzwidrigen Neigungen, vom Standpunkt der Geschichtsforschung: P. Hinneberg, Die philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Histor. Ztschr. XXVII, 18 ff. u. bes. 37 ff. Weiteres z. L. v. d. Willensfreiheit: § 117. M. Carrière, Die sittl. Weltordnung, 1877, 103 ff. (2) 1891. P. Lindau, Aus d. Berliner Verbrecherwelt, (N. u. S. 82 u. 83). Löffler, Die Opfer mangelhafter Justiz (Justizmorde aller Völker u. Zeiten), 1868. — Diestel, Die relig. Delikte im israelit. Strafrecht, JfprTh. 1879. v. Schulte, Kirchenstrafen, (D. Zeit- u. Strfr. I.) 1872. — Lecky, Sittengesch. I, 6. 12. 36–38. 55 (bes. über die Auffassung von den Leiden als Folgen des Lasters und vom Laster als Folge des Elends).

§ 77. Die Strafe ist die empfindliche Reaktion des sittlichen Gemeinwesens gegen gesetzwidrige Willkürhandlungen Einzelner. Die individual-ethische Reaktion gegen Verletzung der Ehre, Wahrhaftigkeit und Freiheit wählt noch andere Mittel ausser der Strafe, z. B. Belehrung, Entrüstung, Aussprache, Verzeihung; die öffentliche Reaktion seitens des Gemeinwesens besteht der Regel nach in der Strafe. Die Strafe dient als Sicherungsmittel und Notwehrakt dem Zweck der Selbstbehauptung des Staates, als Sühne und Vergeltung dem sittlichen Gerechtigkeitsbedürfnis der Gesellschaft. Eine wirksame Androhung der Strafe setzt überlegene Macht auf seiten der strafenden Autorität, Empfindlichkeit für Interessenverletzung auf seiten der strafwürdigen Person voraus. Mit der Empfindlichkeit ist Besserungsfähigkeit nicht notwendig gegeben. Darum greift die Erziehungsstrafe, welche neben der Sühne mehr den Zweck der Besserung als jenen der Sicherung verfolgt, über den Hauptzweck der gerichtlichen Strafordnung hinaus.

Jede Antastung der individuellen Rechte fordert eine Gegenwirkung heraus. Der Anspruch auf Wahrhaftigkeit im Verkehr wird durch die Lüge, der Anspruch auf Freiheit durch Eigentumsschädigung

und Körperverletzung, der Anspruch auf Ehre durch Beleidigung und Verleumdung angetastet. Aber nicht immer kommt solche Unbill zur öffentlichen Kenntnis, und selbst wenn dies der Fall, so ist sie nicht immer gesetzlich strafbar. Obwohl die individuelle Reaktion der behördlichen nicht vorgreifen soll, wie es z. B. in der Lynchjustiz, im Zweikampf geschieht, so ist doch der Geschädigte auf Selbsthülfe um so mehr angewiesen, je weniger das sittliche Element der Schädigung von einem rechtlichen Gesichtspunkte aus angreifbar erscheint oder je weniger der Geschädigte geneigt ist, den Eingriff in seine Daseinssphäre der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Welche individuelle Reaktion ist nun sittlich geartet? Vierfacher Standpunkt: 1. der utilitaristische erwägt, bei welcher Behandlungsweise man am meisten dauernde Genugthuung empfinden werde; 2. der stoische erwägt, welches Verfahren dem Gemüt die unerschütterliche Ruhe wahren werde, und sucht den Beleidiger mit Verachtung zu strafen; 3. der kantisch-rigoristische fordert Gerechtigkeit: „niemand lasse sein Recht ungeahndet mit Füssen treten!“ 4. der christliche empfiehlt innerliche Vergebungsbereitschaft unter gleichzeitigem Sorgetragen für (beiderseitiges) Eingeständnis der Schuld. Das Eingeständnis der Schuld ist die einzige unabweisbare Genugthuung, auf welche der Gerechtigkeitssinn des Beleidigten nicht verzichten darf. — Auf diesem rein sittlichen Boden bewegt sich auch der erste rechtliche Ausgleichungsversuch nach vollzogener öffentlicher Klage (das Friedens- oder Schiedsrichteramt). Ist dieser Versuch erfolglos, so wird ein Prozessverfahren eingeleitet, welches auf eigentliche Strafe abzielt. — Jede Strafe ist eine Negation, zwar nicht des Unrechts, aber des Anspruchs auf Geltung, welche das Unrecht erhebt, und der gefahrdrohenden Folgen, welche aus solcher Geltung erwachsen würden. Sie ist eine an sich unproduktive und schädliche, aber mittelbar erhaltende und fördernde Gewaltanwendung, — die gewaltsame Rückwirkung, welche die verletzte sittliche Ordnung auf den Verletzenden von Rechtswegen ausübt. Das gilt auch von der Erziehungsstrafe, welche deshalb auch im vollen Sinne Strafe ist, obwohl sie sich darin von der gerichtlichen Strafe unterscheidet, dass sie nicht wie diese unmittelbar auf die Sicherung des gesamten Rechtszustandes berechnet ist, sondern innerhalb eines engeren Organismus die Ordnung wiederherstellen und befestigen soll. Weil nun dieser engere Organismus es mit jugendlichen, noch ungleich besserungsfähigeren Elementen zu thun hat, kann derselbe auch den Strafzweck weit mehr den allgemeinen, positiven Bildungs- und Erziehungszwecken

unterordnen, in der Voraussetzung, auch die Strafe werde zur ethischen Belehrung (über den Wert des Rechts und das Ideal der Gerechtigkeit) beitragen (Palmer) und durch wirksame Antastung der selbstsüchtigen Regungen den besseren sittlichen Anlagen zum Übergewicht und zum Siege verhelfen. Allein sobald diese Absicht zu bessern in den Vordergrund treten würde, wäre die Erziehungsstrafe ein Widerspruch in sich selbst. Sofern sie den Zweck der positiv-erziehlichen Einwirkung verfolgt, ist sie nicht Strafe, sondern Zuchtmassregel; soweit sie Strafe ist, dient auch die Familien- und Schulzucht mittelbar dem allgemeinen Zweck der Strafe, durch Einschränkung der zuchtlosen Person das Gemeinwesen zu sichern, indem der Zustand rechtmässiger Ordnung, welcher Bedingung des Gemeinschaftslebens ist, wiederhergestellt und befestigt wird. Darum ist die Erziehungsstrafe ein schwierigeres, verwickelteres Problem als die gerichtliche Strafe; nur an der letzteren kann das Wesen und der Zweck der Strafe klar erkannt, deutlich erprobt und unverhüllt veranschaulicht werden. Das pädagogisch-bessernde Motiv tritt hier zurück hinter dem vergeltenden, welches auf Sicherung, Wiederherstellung und Befestigung der Ordnung gerichtet ist. Innerhalb dieses Zweckes unterscheidet man die zuvorkommende (präventive) und die ausscheidende (suppressive) Thätigkeit. Jene dient der Abschreckung des Schuldigen und anderer zu Gesetzesübertretungen geneigten Nochnichtschuldigen; diese der Sühne oder Busse für begangenes Unrecht. Je mehr der abschreckende Zweck verfolgt wird, desto mehr tritt der Rechtscharakter der Strafe zurück, der Machtcharakter hervor, desto mehr erscheint sie als gewaltsamer und vorübergehender Notwehrakt und desto weniger entspricht sie dem dauernden Interesse an der Aufrechterhaltung der Autorität des Rechts und an der Wahrung der sittlichen Ordnung. Wird die Abschreckungspraxis notwendig, so lässt sie auf relative Schwäche des strafenden Organismus schliessen. Die Strafe als Vergeltung lässt die Achtung vor der strafwürdigen Person vollkommen bestehen, indem sie nur die sachliche Gerechtigkeit walten lässt und die sachliche Ordnung aufrecht erhalten will. Die Strafe als Abschreckung ignoriert verhältnismässig den Selbstwert der Einzelperson nnd greift insofern über den Kreis der reinsittlichen Zwecke hinaus. Den suppressiven Strafzweck vertreten Thomasius, Wolf, Bentham, Ans. Feuerbach; den präventiven Zweck vertritt H. Grotius, sowie — mit gleichzeitiger Betonung des Besserungszweckes — Plato (Gorg. 525). Wird die Achtung vor dem Selbstzweck des Individuums ignoriert, so nimmt das Abschreckungs-

system die extremste Form an. Das geschieht in der Tortur (§ 72) in der Lyncbjustiz, in der Prügelstrafe als körperlicher Misshandlung (§ 10), in manchen historischen Akten der Grausamkeit, z. B. de Ketzer- und Hexenverbrennungen. Doch mischt sich in die Motive zu grausamer Misshandlung oft auch ein Bedürfnis der Vergeltung, so in die Lynchjustiz und die Tortur (vgl. das Volksurteil über Jago am Schluss des Othello). Die absolute Vergeltungstheorie vertritt Hegel: durch die Strafe werde das Verbrechen aufgehoben. Dieser Gesichtspunkt findet indessen, für sich betrachtet, nur auf diejenigen Vergehungen Anwendung, welchen nicht *mala fides* (Absicht, Intention) und Vorsatz *(dolus)* zu Grunde liegt, sondern nur Unkenntnis des Gesetzes *(ignorantia legis nocet)*. Diese unvorsätzlichen und zumal die unwissentlichen Übertretungen, sofern dieselben gestraft werden ohne Rücksicht auf Verhütung künftigen Unrechts und auch ohne Rücksicht auf den Zweck moralischer Besserung [da ein moralischer Defekt gar nicht nachweisbar ist], sondern lediglich zur Aufrechterhaltung des Rechts: solche Übertretungen werden allerdings durch die Strafsühne ausgeglichen; in der Strafe selbst liegt hier schon die Besserung, denn die versäumte Pflicht der Selbstbelehrung über die Gesetzesforderung wird in und mit dem Strafvollzuge wirksam eingeschärft. In allen andern Fällen bleibt abgesehen von der rechtlichen Sühne noch die Notwendigkeit einer sittlichen Besserung; und bei dem engen Zusammenhang von Recht und Moral hat auch die rechtliche Strafe ihrer Entstehung wie ihrer Abzweckung nach *(de lege ferenda)* dem sittlichen Ideal Rechnung zu tragen. Die Strafe ist also wohl eine Aufforderung zur völligen Negation des Unrechts, aber nicht selbst schon diese Negation. Daher die moralische Einwirkung auf die Gefangenen durch die Gefängnisgeistlichkeit; die Pflicht der Fürsorge für entlassene Strafgefangene (Rehabilitation; Asyle; Arbeiterkolonien für entlassene Sträflinge [c. 80%] und ehrliche arbeitslose Vaganten [c. 20%], zuerst in Wilhelmsdorf in Westf. und allmählich in fast allen preussischen Provinzen und deutschen Ländern). Über die „bedingte“ Verurteilung (in Frankreich s. 1891) s. o. § 72. Ergänzung dazu: Entlassung nach teilweise verbüsster Strafzeit bei guter Führung. — Die Strafe darf nicht der Aufdeckung des Sachverhalts experimentell vorgreifen; um auch den Schein solcher Praxis zu meiden, ist auf Entschädigung für ausgedehnte Untersuchungshaft Unschuldiger Bedacht zu nehmen (s. § 75); denn die Opfer, welche der Einzelne der Sicherheit des Ganzen pflichtmässig zu bringen hat, sollen nicht allzu ungleich bemessen sein. — Die Strafe darf nicht dem

Glauben widersprechen, dass die Wahrheit in moralischen Angelegenheiten stets auf naturgemässe Weise enthüllbar sei (despotische Willkür in der Auswahl der „Schuldigen"; Hexenprozesse, § 74). Anders zu beurteilen das Decimieren bei Meutereien; die Feme (§ 75). Öffentlichkeit des Strafverfahrens. Die Prozesse Weidig und Jordan (v. Treitschke, IV, 616) gaben in Deutschland dem geheimen Strafverfahren den Todesstoss. Arten der Strafen: Freiheits-, Ehren-, Vermögens-, Verbannungs-, Todesstrafe; kirchliches Pönitenzsystem. Gegen Freiheits-, für Todes- und Prügelstrafe: Mittelstädt; gegen Todes-, für Deportationsstrafe: v. Holtzendorff (s. § 78). Über die Prügelstrafe s. § 10. — Folge der zu milden Strafbestimmungen: die Furcht vor dem Arbeitshause oft grösser als vor dem Gefängnis. Sogar das Zuchthaus bietet den Sträflingen für die Zeit ihres Aufenthalts eine gesicherte Existenz, welche oft nicht unvorteilhaft absticht gegen die gewohnte Lebensweise. Nun sind die Häftlinge der Arbeitshäuser meist nur harmlose Vagabunden, die aber möglichenfalls gerade durch dies milde Strafsystem indirekt zum Verbrechen aufgemuntert werden. — Auf den Unterschied zwischen Strafgefangenen mit ehrloser und solchen mit nicht ehrloser Gesinnung sollte mehr Wert gelegt werden. Vor dem Gesetze sollen alle gleich sein; lässt man aber jenen Unterschied ausser Acht, so führt gleiche Anwendung der Strafe zu ungleicher Anwendung des Gesetzes (*summum ius summa iniuria*). — Soll ein Vergehen in derselben Weise bestraft werden, wenn es von Gebildeten, wie wenn es von Ungebildeten begangen wurde? Die Erwägung: *si duo faciunt idem, non est idem* kann dahin gedeutet werden, dass der mit höherer Bildung ausgerüstete *ceteris paribus* härter zu strafen sei. Die herrschende Sitte urteilt aber vielfach in entgegengesetztem Sinne: *quod licet Jovi, non licet bovi.* Die Schwierigkeit liegt im Begriff der „Bildung". Ausstattung mit humaner Bildung schützt nicht immer vor Unkenntnis des Gesetzes; juristisches Wissen ohne ethische Bildung sichert nicht gegen gesetzwidrige Neigungen. Auch wenn Rechtskenntnis und humane Bildung zusammenwirkten, um vor Übertretungen zu warnen, ist das Vergehen weniger nach dem Maassstabe dieser allgemeinen psychologischen Voraussetzungen, als nach den besonderen Triebfedern des einzelnen Falles zu beurteilen. Daher möglichst der sachliche Charakter des Vergehens als Ausgangspunkt für die Abschätzung der persönlichen Strafwürdigkeit und für die Festsetzung des Strafmasses, namentlich der eventuellen Aberkennung persönlicher Ehrenrechte, dienen soll, nicht umgekehrt der persönliche Charakter und Bildungsgrad als Aus-

gangspunkt für die Festsetzung des Strafmaasses. — Über die Bedeutung der sprachlichen Ausdrucksweise für die Beurteilung der strafrechtlichen Probleme s. m. unten citierte Abh. aus N. Jahrb. f. Phil. u. Päd.

Pfenniger, Der Begriff d. Strafe, 1877. Binding, Handb. d. Strafrechts, (7) 1885. Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht, Strafe, Wien 1878 [Vgl. o. § 42]. Abicht, Die Lehre v. Belohnung u. Strafe. Palmer, Moral des Christentums, 1864. Aschrott, Strafsystem und Gefängniswesen in England, 1887. C. F. Welcker, Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe (philosoph. dargest. u. nach den Gesetzen der merkwürdigsten Völker rechtshistorisch entwickelt), Giessen 1813. Bentham, II, 191. Starcke, Über belgische Gefängnisse (Verl. v. Puttk. u. Mühlbr.). W. Haan, Die Entlassenen aus Straf- und Versorgungsanstalten unter Fürsorge d. Geistlichen, 1853 [Vgl. Reuter's Repert. 87, 183 ff.]. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1887, 70 ff. (D. mannigfaltige Urspr. d. Strafe; s. zähmt u. warnt, aber bessert nicht).

Lübker, Sophokleische Theologie u. Ethik, 1851, I, 57 ff., II, 63 ff. Plato, Republ. V, 8 [vgl. Protag. u. Gorg.]. Über Aristoteles' Lehre v. d. Imputation: Afzelius, Upsala, 1841. Hegel, Rechtsphilos., § 174. Spinoza, Eth. IV (praef.). Geyer, John Lockes Ans. v. d. Strafe, Buxtehude 1883. Rob. Owen, Outlines of the rational system of society founded on demonstrable facts, 1839. J. H. Fichte, Syst. d. Eth., I, 747 ff. 601 – 608; II., 2 (1853), § 105 – 107, 136 ff. Laas, Z. f. w. Ph., 1882 — 83. J. Stahl, Rechtsphilos., II., 2, 372 ff. (Kriminalrechtspflege), I, 81 f. (die Gerechtigkeit Gottes und die Strafe). A. Boehme, Vorschl. z. Vermeidung d. Verbrechen (Gegenw. 1874, V, 321). A. Geyer, Die Entschädigung der freigespr. Angeklagten (N. u. S. 53). v. Holtzendorff, Die Deportationsstrafe im röm. Altertum, 1856 [mit Nutzanwendung auf die Gegenwart]. Zur histor. Frage vgl.: Bastian, Rechtsverh., 1872, 228 f. (Vergeltungsrecht), 337 (Geheimpolizei), 357. 401 (Hexenriecherei). M. Duncker, Gesch. d. Alt. VI., 177 ff. Blut- u. Strafrecht b. d. Hellenen. Kutschker, L. v. Schadenersatz oder Restitution v. Standp. d. Seelsorgergeistlichkeit, Olmütz 1853. G. Berthold, Die Entwickelung d. deutschen Arbeiterkolonien, 1887 (herausg. v. Verein f. Sozialpolitik).

Nachtrag über Hexenprozesse (§ 74). Koeppen, Hexen und Hexenprozesse (2), 1858. Soldau, Gsch. d. Hexenprozesse, 1843. v. Wächter, D. gerichtl. Verfolg. d. Hexen u. Zauberer in Deutschl. (Beitr. z. Gsch. d. deutsch. Strafrechts), 1845. Joh. Diefenbach, Der Hexenwahn vor u. nach d. Glaubensspaltung in Deutschland, Mainz 1884 (im M.-A. blosses *crimen mixtum*, die Juristen nur

brachium saeculare, seit der Ref. *crimen exceptum*, seit der Carolina nimmt der Staatsabsolutismus den Prozess selbst in die Hand). C. Binz, Dr. Joh. Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns, 1885. Die Hexenprozesse suchten (nach Ex. 22) zu rechtfertigen die Katholiken: Jean Bodin, Magorum daemonomania, 1579 [vgl. hierzu die Vorrede v. Joh. Fischart; ferner d. Übers; d. *Malleus maleficarum*]; Pet. Binsfeld (De confessionibus maleficarum et sagarum, 1599); Martin Delrio (Jesuit), Disquisitiones magicae, 1599. Ferner die Protestanten: Thomas Erast (Arzt in Heidelberg), Repetitio disputationis de *lamiis* seu *strigibus* [Gespenster, Hexen], Basel 1578. König Jakob I. v. England (Daemonologia), und aus dem 17. Jh. Benedikt Carpzov († 1666), Practica nova rerum criminalium, 1635. Gegen Hexenglauben und Hexenprozesse traten zuerst auf der Protestant Johann Weyer (Arzt des Herzogs Wilhelm von Cleve), De praestigiis daemonum, 1536, und besonders der Jesuit Friedrich von Spee: Cautio criminalis seu de processibus contra sagas, 1631 [anonym in Rinteln erschienen; Spee wirkte damals in Würzburg u. Bamberg]; sodann Balth. Becker (Bezauberte Welt, 1691—93); Chr. Thomasius (Theses de crimine magiae, 1701; vgl. „Lehrsätze von dem Laster der Zauberei“, 1707—12, s. o. § 74).

§ 78. Die Beurteilung der Todesstrafe ist bedingt durch die Beurteilung der absichtlichen Tötung. Die geflissentliche, vorbedachte Beraubung des Lebens [in selbstsüchtigem Interesse] oder der Mord ist das krasseste Widerspiel des sittlichen Ideals (§ 66). Die Todesstrafe wird als Notwehrakt der Gesellschaft über diejenigen verhängt, welche jenes schwersten, „todeswürdigen“ Verbrechens schuldig befunden sind. Sie beruht historisch auf dem natürlichen Recht der Wiedervergeltung und behält auch als staatliches Rechtsmittel den Charakter der Genugthuung oder Sühne für das begangene Unrecht.

Jede Strafe muss gerecht sein, d. h. im richtigen Verhältnis zur Missethat stehen. Die Missethat des Mordes ist die denkbar schwerwiegendste; sie untergräbt, ja vernichtet die Möglichkeit der sittlichen Gemeinschaft. Muss also nicht auch die Strafe, welche solchem Verbrechen gebührt und ihm gegenüber die Autorität des Rechts wiederherzustellen geeignet sein soll, in der „Vernichtung“ bestehen? Die Todesstrafe die „Königin der Strafen“ (Lasson). Ihre Abschaffung hängt von dem wechselnden Kulturniveau ab: wenn 1. die schweren Verbrechen so selten würden, dass man einen Mörder in der Regel

als unzurechnungsfähig ansehen müsste; wenn 2. die innerstaatlichen und internationalen Beziehungen so geregelt sein würden, dass kriegerische Massentötungen — als indirekte Schulung des Sinnes für Lebensberaubung — nicht mehr vorkämen und keine anarchischen Zustände zu befürchten wären, welche eine gewaltsame Befreiung internierter Gefangenen zur Folge haben könnten; wenn 3. das Schlachten der Tiere in einer Weise gehandhabt würde, dass seine sittlich gefährdende Wirkung auf das Gemüt des Volkes beseitigt erschiene; wenn endlich 4. niemand mehr gefunden würde, der bereit wäre das Amt eines Scharfrichters zu übernehmen (Hegel): unter diesen Voraussetzungen würde die Todesstrafe abgeschafft und eine mildere Form der Vergeltung angewendet werden können. Dann würden aber [so lange nicht der Ausspruch des Alphonse Karr in Erfüllung gegangen wäre: *Que messieurs les assassins commencent!*] gerade die gebesserten und reuigen Mörder, falls sie dem Sinn für Gerechtigkeit nachgeben, um staatliche Genehmigung zur freiwilligen Selbsttötung nachzusuchen geneigt sein. — Der Mörder verletzt nicht nur, sondern vernichtet die individuelle Freiheit, er bricht mit der Überzeugung von der Wahrheit des Sittengesetzes, er verneint in sich selber den Charakter der Menschenwürde oder der inneren Ehre. Der Mord ist somit der prinzipielle Umsturz aller Bedingungen eines sittlichen Gemeinschaftslebens, das Extrem des unsittlichen Verhaltens zur Person des Nächsten als Gliedes der sittlichen Gemeinschaft. Daher der Satan in der hl. Schrift als „Mörder von Anfang" bezeichnet wird (Joh. 8, 44). Gerecht ist es also, dass den Mörder ebenfalls die Vernichtung trifft; dieses Recht zu vertreten erscheint alsdann als moralische Pflicht. Andrerseits aber ist es auch moralische Pflicht, in allen Fällen, da mildernde Umstände die Geflissentlichkeit der verbrecherischen Handlung modifizieren [zumal wenn Mangel an zwingenden Beweisgründen die Thatsächlichkeit auch nur im mindesten in Frage stellt], Nachsicht walten zu lassen. In dem Masse, wie die volle Zurechnungsfähigkeit des Missethäters sei es während der Handlung sei es überhaupt bezweifelt werden darf, und in dem Masse, wie die Beweggründe, welche zur Handlung nötigten, sittlich-anerkennenswerte Züge aufweisen, in dem Masse muss dem Recht der Todesstrafe das Begnadigungsrecht als Ergänzung zur Seite treten. Die Begnadigung ist ein übergesetzlicher Akt, ein Symbol der freien Gnade; sie steht der einen Person im Staate zu, welche selbst zugleich ein Sinnbild der höchsten, überstaatlichen Gerechtigkeit ist. Aber auch die Todesstrafe ist ein Symbol:

das extremste Sinnbild der innergesetzlichen Idee der Gerechtigkeit (Röm. 13, 4). Das begnadigende Staatsoberhaupt bestätigt (negativ, indem von dem Rechte der Begnadigung kein Gebrauch gemacht wird,) das Todesurteil als Ausdruck absoluter Gerechtigkeit — oder begnadigt den Verurteilten als bleibensollendes und hülfebedürftiges Mitglied der sittlichen Gemeinschaft. Dem symbolisierenden Charakter gemäss soll die in der Entziehung des Lebens bestehende höchste Freiheitsstrafe zugleich als Restitution der Ehre (Röm. 6, 7) angesehen werden, wie sie thatsächlich als Revindikation der Wahrheit und Gerechtigkeit, d. h. als absolute Vergeltung aufgefasst wird. Der katholische Lehrsatz: *ecclesia non sitit sanguinem.* Augustin's Aussprüche gegen und für die Todesstrafe. Wie ist Beccaria's Gedanke zu beurteilen, dass der Staat deshalb kein Recht zur Todesstrafe habe, weil bei Eingehung des Staatsvertrages niemand in eventuelle Lebensberaubung eingewilligt haben würde? Dag. Paulsen: „Eher könnte man fragen, ob der Staat ein Recht habe, einen Raubmörder zu einer anderen als der Todesstrafe zu verurteilen: erstens mit Rücksicht auf die Familie des Ermordeten, welcher der Staat die Rache aus der Hand genommen hat, zweitens mit Rücksicht auf diejenigen, die für die Erhaltung des verwirkten Lebens im Zuchthaus zu sorgen genötigt werden; drittens mit Rücksicht auf die ferneren möglichen Opfer des verbrecherischen Triebes“ (Ethik [1], S. 484). Besondere Beurteilung des Mordversuches gegenüber der Person und Familie des Staatsoberhauptes, — des Standrechts bei Meuterei, Verrat, Desertion im Kriege, — der Militärgesetze überhaupt. Unterscheidung der Arten todeswürdiger Verbrechen. Zweifelhafte Auslegung von Gen. 9, 6 (יִשָּׁפֵךְ futurisch oder jussiv?) Vgl. Ezech. 33, 11. Die Anwendung der Todesstrafe im mosaisch-theokratischen Recht und die Besonderheit der dort vorgesehenen Fälle (Götzendienst, Zauberei, Gotteslästerung, Mord, Ehebruch u. a.). Die Todesstrafe bei den Griechen (L. Schmidt, I, 282). Warum ist die Intramuranhinrichtung vorzuziehen? — In mehreren der Staaten, welche die Todesstrafe abgeschafft hatten (Österreich, Russland [seit Kath. II.], Schweiz, Portugal, Rumänien, Holland; Kgr. Sachsen, Oldenburg, Anhalt, Bremen) ist sie später wieder eingeführt; in der Schweiz zuerst wieder in Zürich und Genf; in Russl. seit Alex. II. („dritte Abteilung“). In Italien ist sie [ausgen. für die Armee] 1888/89 unter d. Minist. Crispi u. Zanardelli abgeschafft; (die Deputiertenkammer schon 1865 u. 1875 für Abschaffung). Im Nordeutschen Reichstage am 23. Mai 1870 in dritter Lesung der (noch in zweiter mit 127

gegen 119 Stimmen abgelehnte) Gesetzentwurf für Beibehaltung der Todesstrafe mit sehr grosser Majorität angenommen.

Gegen die Todesstrafe: Tertullian, De idololatria 17. De spectac. 19. Lactanz, Instit. VI., 20. Über Cyprian und die schwankende Stellungnahme Augustins s. Gass, I., 232. Beccaria, Dei delitti e delle pene, 1764. (Vergl. auch: Joh. Heinr. Schulz, Anl. z. Sittenl. nebst einem Anhang über die Todesstrafe, 1783; vergl. u. § 133). J. G. Fichte, Grundl. des Naturrechts, 1796. Schleiermacher, Christl. Sitte, 247 ff. 344 ff. (Was der Einzelne sich nicht als Busse auferlegen darf — durch Selbstmord —, das darf auch die Gesellschaft ihm nicht auferlegen). Jer. Gotthelf, (A. Bitzius), Die Todesstrafe v. Standp. der Religion, Gekr. Preissch. 1870 (darin lehrreiche Mitteilungen über eigene Erfahrungen). Mehring (Prälat), Theol. Betr. der Todesstrafe, Th St u K 1859. v. Holtzendorff, Die Deportation als Strafmittel in alter und neuer Zeit und die Verbrecherkolonien der Franzosen und Engländer in ihrer geschichtl. u. krimin. Bed., 1859. v. Holtzendorff, Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe, 1875 (empfiehlt Deportation oder Internierung; „die Blutrache ist schliesslich besser als geschäftsmässige Abschlachtung"). Mittermaier, (erst seit 1849 Gegner), Die Todesstrafe nach den Ergebn. der wissensch. Forsch., 1862. Hetzel (kulturgesch. Entw.), 1870. Stechmann, Über die Todesstrafe, eine Abh. aus der Bibel wider sie, 1868. Victor Hugo, Le dernier jour d'un condamné (V. H. einer der rührigsten Vorkämpfer für Abschaffung der Todesstrafe. „An dem Tage, da die menschliche Gerechtigkeit zeigte, dass das Schwert nicht nur ein menschliches, sondern ein göttliches Haupt treffen könne, ist die Todesstrafe abgeschafft worden"). Ferner vergl. Baumgarten-Crusius, Wirth, Ziller (s. § 106, § 107). Maury (Kardinal), das Leben des hl. Vincenz v. Paula. Weitere Litt. b. Walther, Krit. Viert. j. sch. f. Gesetzg. u. Rechts-W. 1870, XII, 396 ff.

Für die Todesstrafe: Kant, Rechtslehre VII, 149 ff. bes. 152 f. (gegen Beccaria's „affektierte Humanität"). De Maistre († 1821), Soirées de St. Pétersbourg, [Paris 1821]; für Todesstrafe, Krieg und Inquisition, [welche leztere seit der Abschaffung durch Napoleon (1808) nur in Spanien unter Ferdinand VII. von 1814 bis zur Einführung der Konstitution 1820, noch bestanden hat]. — Trendelenburg, Naturrecht auf d. Gr. d. Ethik (notwendiges Übel; man darf dem Mörder nicht ein Recht auf das Leben zugestehen; — aber darf man irgend einer menschlichen Autorität ein Recht wider fremdes Leben zugestehen?)

Romang, Determ. u. Willensfr., 1835 (Schleiermacherianer). Schopenhauer, II, 686 ff. Rothe, V. Hegel, (Rechtsphilos.). Lasson, Rechtsphilos. 540. Daub, II, 1, 338 ff. Berner, Üb. die Todesstrafe. O. Mittelstädt, Gegen Freiheitsstr., 1879 (aber für Todesstr.) Paulsen, 483 f. v. Oettingen, Moralstatistik, (2) 1874. — Vergl. noch: Jules Simon, La peine de mort, 1869. Duboc, Z. Frage d. Todesstr., Gegenw. 1883, 389. Jer. Bentham, Théor. des peines et des récompenses (sehr modificiert für die Todesstr.). Vergl. J. H. Fichte, I, 601–606. — Lasker, (Rede) 1870.

§. 79. Das gesamte sittliche Verhalten zur Person des Nächsten lässt sich gliedern in eine Anzahl von Tugenden oder in eine Reihe von Pflichten, — oder, kombiniert, in ein System von Tugendpflichten. Der wissenschaftliche Wert solcher systematischen Gruppierungen ist gering, abschliessende Vollständigkeit unmöglich. Auch die kritische Vergleichung und Ergänzung historisch vorliegender Versuche, z. B. der platonischen Kardinaltugenden (Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Weisheit, Gerechtigkeit) mit den drei „christlichen Tugenden“ (Glaube, Hoffnung, Liebe) dient mehr der Einsicht in die bleibenden Schwierigkeiten moraltheoretischen Urteilens (§ 6, § 121, § 130) als der Fortentwickelung der praktischen Ethik zur Wissenschaft. Wichtiger als die systematische Vollständigkeit der Tugendpflichten ist für die praktische Ethik der Nachweis, dass alle echten Tugenden und Pflichten miteinander zusammenhängen und dass auch diejenigen Verhaltungsnormen, welche als spezifisch christliche Tugendpflichten gelten, z. B. Demut und Feindesliebe, insoweit als sie überhaupt sittliche Forderungen sind, mit den sonstigen allgemeinen sittlichen Idealen wie Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit solidarisch sein müssen und als naturgemässe und logische Folgerungen aus diesen sich ergeben werden, sobald mit der Verwirklichung der letzteren in uns selbst und mit ihrer Respektierung gegenüber der Person des Nächsten Ernst gemacht wird. Vgl. § 121, § 136.

Zur praktischen Einschärfung der allgemein-sittlichen Pflichterfüllung eignet sich vorzugsweise die negative Forderung: Handle so, dass du möglichst niemandem Übles, Unrecht, Böses thuest; dass du das Band menschlicher Gemeinschaft, welches dich mit den anderen verknüpft, sei dieses Band so enge oder so lose wie es wolle, nicht lockerst oder gar lösest; dass du die Rücksichtnahme, welche du für dein eigenes Wohlergehen in Anspruch nimmst, anderen nicht versagest.

„So viel an euch ist, habt mit allen Menschen Frieden". Solche relativen und negativen Formeln entsprechen mehr der Lebenswirklichkeit mit ihren mannigfachen und verschiedengradigen Beziehungen von Mensch zu Mensch — als die positiven Zumutungen von ungeteilter, allgemeiner Nächstenliebe, welche in dem Wohl und Wehe jedes anderen das eigene sehen und ohne Rücksicht auf das eigene das Wohl Fremder ohne Unterschied fördern solle. Sittlich notwendig ist wohl die Selbstpflicht, sich so zu bilden, dass man an Kraft der Nächstenliebe immer reicher werden könne, d. h. willensstark die Hemmnisse zu überwinden, welche dem gottgewirkten Wachstum der Liebe hinderlich zu werden drohen; aber eine Begriffsverschiebung wäre es, das positive Wachstum der Bruderliebe selbst als sittliche Pflicht zu verlangen. In dem Ideal des Reiches Gottes findet solche allgemeine positive Bruderliebe allerdings ihre Stelle, und dem religiösen Ausblick auf das „kommende" Gottesreich wird dieses Ideal als der wichtigste Gegenstand der Hoffnung gelten; aber für die reale Pflichtensphäre gegenwärtiger Sittlichkeit ist es zweckmässiger, spezifisch ethische Verhaltungsnormen aufzustellen, welche die Grenze des unmittelbar und unbedingt Möglichen nicht überschreiten und aus denen der rein ethische Gehalt der Nächstenliebe, der Demut und Feindesliebe direkt von selbst folgt. Solcher Art sind unsere Normalbegriffe „Freiheit, Ehre, Wahrhaftigkeit". Jene vollkommene „brünstige" Bruderliebe, welche das Christentum als positives Kennzeichen der Mitgliedschaft zum Reiche Gottes preist, entspricht zwar der vollkommenen Sittlichkeit (vgl. § 76), sollte aber nur als gottgeschenkte Gnadengabe, als religiöses Produkt der Gottesgemeinschaft, nicht als sittliche Forderung hingestellt werden. Wohl gebietet Jesus seinem Jüngerkreise jenes „neue Gebot" (Joh. 15), aber auf Grund des schon vorhandenen Gemeinschaftsbestandes inniger Herzlichkeit im engeren Kreise: nachdem diese Voraussetzung einmal erfüllt ist, wird es eben negative sittliche Pflicht, das Band nicht durch Lieblosigkeit zu lockern oder zu lösen. Würde man aber jene positive Liebe als sittliche Forderung auf das Verhalten aller gegen alle beziehen, so würde durch diese verfrühte Vermengung von Religion und Moral beides verkürzt: Liebe und Pflicht. Bin ich hingegen allen gegenüber wahr und achte in ihnen Freiheit und Ehre wie in mir selbst, so muss ich sie allerdings im negativen Sinne „lieben wie mich selbst", d. i. so weit achten, dass ich ihr Sein und Wesen, ihr Werden und ihr Ideal nicht zu Gunsten des meinigen verkürze, oder m. a. W.: so darf ich über die Bedeutung meiner Person für die Ge-

samtheit nicht höher denken „denn mir gebühret zu denken“ (Röm. 12, 3). Demut, Nächstenliebe, Feindesliebe folgen also (in dieser Einschränkung) vernünftigerweise aus der Einsicht, dass überhaupt ausser mir andere gleichartige Wesen da sind (Buddha, Spinoza, Schopenhauer) und dass ich demzufolge Mitglied einer sittlichen Lebensgemeinschaft bin (§ 64). Die *Feindesliebe* ist nicht erst christliche Forderung, sondern folgt aus der universalistischen Menschheitsbetrachtung und der Idee des vollkommenen Endziels, auch wenn dieses nicht als „Reich Gottes“ bezeichnet wird. Dass erst das Christentum die vollere *Kraft* gewährt hat zur allseitig-thätigen und „übernatürlich“-selbstverleugnenden Bruderliebe, lässt sich mit historischer Wahrscheinlichkeit darthun; die *Einsicht* in das Ideal dagegen findet sich überall, wo das Abstraktionsvermögen soweit gediehen ist, dass man in jedem Mitmenschen die Sache der Menschheit, in der Menschheit das eigene Wesen und in der Bejahung des *Wesens* zugleich die Förderung des praktischen Wohles sieht. Dass man aber für die Feinde beten könne, ist nicht mehr sittliche, sondern religiöse Vollkommenheit. Obwohl die Griechen „von der Verpflichtung gegen den Menschen als solchen nur ein getrübtes Bewusstsein“ hatten (L. *Schmidt*), so war doch das *Problem* der Feindesliebe auch den hellenischen Weisen bekannt, und der Unterschied zwischen der hellenischen und der christlichen Ethik des Verzeihens stellt sich „als ein quantitativer dar“ (II, 323). Auch der Christ kann nicht das unsittliche Wesen des Nächsten, den „Feind“ *als solchen* lieben, sondern nur das von seiner erscheinenden Wirklichkeit unterschiedene Ideal seines Wesens, wie es Gott gedacht hat oder wie es „sein sollte“, d. h. den Menschen, wie er noch nicht ist, sondern erst werden soll, möglicherweise durch die empfindlichste Vernichtung seiner dermaligen Wirklichkeit hindurch. Irrtümlich meinen *Dühring* und *Ziegler*, dass die christliche Feindesliebe in sich widersprechend sei; andere rühmen am Buddhismus eine ebenso vollkommene Nächstenliebe. [Vgl. *Seume*, Der Wilde]. Sowohl [trotz Sir. 12, 4. 25, 10 (7)] das A. T. (Ex. 23, 4 f. Lev. 19, 17. II Sam. 16, 10. Hiob 31, 29. Prov. 24, 17 ff. 25, 21 f.) als auch das Griechentum preisen die Feindesliebe wie die Nächstenliebe und Barmherzigkeit überhaupt. *Pittacus* v. Mitylene „Φίλον μὴ λέγειν κακῶς ἀλλὰ μηδὲ [μηδ' εὖ?] ἐχθρόν“. (Diog. L. I, 4, 4). Über Perikles', Aristides', Phocion's Aussprüche vgl. Lecky, I, 206. Ferner L. Schmidt, Eth. d. Gr. II, 294 ff. 366. Das Wort φιλανθρωπία existierte; *Sokrates* hatte sich für einen Weltbürger erklärt (Arrian, Epictet. I, 9). In Athen gab es einen durch besonderen Gebetskultus

ausgezeichneten symbol- und bildlosen Altar der „Barmherzigkeit" (STATIUS, Thebaid. XII: *„mentes habitare et pectora gaudet")*. Über Philokles und die Behandlung der Arginussen-Athener vgl. CURTIUS (Gelzer's, M.-Bl.) 1861. Über die Nächstenliebe auf mosaischem Standpunkte s. GRÜNEBAUM, S. 437–47. (s. u. § 107). Dazu aber vgl., wie Gottfr. Keller psychologisch die Feindesliebe erklärt (s. u. § 114). An den thatsächlich erscheinenden Äusserungen der Feindesliebe lässt sich niemals mit Sicherheit feststellen, wieweit denselben ein feinerer Egoismus oder doch eudämonistische Motive zu Grunde liegen; so das Bedürfnis der Grossmut, besser zu scheinen als der Gegner („wir Wilden sind doch bessere Menschen"), oder das Bestreben den Gegner durch edle Rache zur Scham, Reue, Selbstverurteilung zu nötigen („feurige Kohlen auf sein Haupt zu sammeln"), oder die Besorgnis, durch eine der Vorsehung oder der Justiz vorgreifende Rache den sicheren Weg der höheren Gerechtigkeit zu sperren (Röm. 12, 19). Selbst der sittliche Entschluss, durch Selbsterhebung des verletzten Gemütes über die individuelle Kränkung und durch Bethätigung der sozialen Tugend die Unbill zu vergessen, kann eudämonistisch-pathologischem Selbstbefreiungsstreben entspringen. Wo aber das Bedürfnis der Genugthuung verstummt wäre und lediglich der Kummer selbstloser ἀγάπη über das Bösesein des Beleidigers oder Missethäters vorwaltete und wo gleichzeitig ein positives Besserwollen, mithin eine Bejahung des besseren, idealen Selbstes des Feindes platzgriffe: da wäre das Ideal einer vollkommenen, engelhaften Sittlichkeit erreicht, ein Ideal, für dessen subjektive Verwirklichung ausreichende Kriterien fehlen und dessen objektive Verwirklichung, ohne den subjektiven Gesinnungsgrund, zu einer gefährlichen Heuchelei führen würde, sobald man versuchen wollte aus diesem religiösen Ideal des Reiches Gottes ein real-sittliches soziales Prinzip zu machen. Und gleichwohl darf die Möglichkeit dieses Ideals (schon für diese irdische Welt) nicht geleugnet werden; vielmehr hat die religiös-christliche Sittenlehre, welche auf der Glaubenslehre beruht, von der prinzipiellen Verwirklichung jener gottähnlichen Nächstenliebe mittels des Geistes Christi innerhalb der wirklichen Menschheit ihren Ausgangspunkt zu nehmen; sie gebietet: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist". Auch die induktive Methode würde bei solcher idealistischen Voraussetzung nicht verkürzt, sobald man dem Glauben an die in dem Heiland persönlich gewordene Liebe huldigt und an die Thatsachen des historischen Selbstbewusstseins Jesu anknüpfen würde. — Die Demut nach Kant dreifacher Art: 1. Be-

wusstsein der Geringfügigkeit unseres moralischen Wertes in Vergleichung mit dem Gesetz; 2. Selbstgeringschätzung im Vergleich mit anderen, sittlich reineren Vernunftwesen; 3 geflissentliche Selbstherabsetzung aus Gunstbuhlerei. Ähnliche Begriffsumbiegung in der Umgangstugend des εὐτράπελος (Arist. Eth. Nik. IV, 14 u. dagegen Eph. 5, 4). Beurteilung der höchsten aristot. Tugend der „Grossherzigkeit" (μεγαλοψυχία), welche Wuttke als das Gebaren eines selbstgefälligen Narren charakterisiert. — Was war in der späteren Epoche der römischen Geschichte aus der *virtus* der Altvordern geworden? Ungefähr dasselbe was im M.-A. aus dem Worte *virtù*, wie sie in der von Machiavelli gezeichneten Regentenvirtuosität zum abschliessenden Ausdruck kommt: „die kluge Willenskraft, die geradeaus zum Ziele schreitet, ohne nach der Reinheit der Mittel zu fragen" (v. Treitschke, s. o. § 73). Während die asketisch-pietistische Moral in der Selbstdemütigung und „Zerknirschung" des Busskampfes den Ursprung aller vollkommenen Sittlichkeit findet, so sieht die optimistische Ethik mit Luther, Arndt, Stein, Savigny in der Freudigkeit die „Mutter aller Tugenden". Nach Baader ist die „Leidenschaft" die Grundtugend, nach Thomas a Kempis die Grundsünde. Ähnlich hat man Ehrgeiz, Ruhmbegierde, Freisinnigkeit als Tugenden oder als glänzende Laster (Kant: „glänzende Armseligkeiten", VI, 152), die Treue als höchste Tugend oder als „lammsfrommen Kadavergehorsam" zu beurteilen versucht. Nach Schopenhauer ist *homo homini lupus*, nach Joh. Jacoby (im Anschluss an Spinoza): *homo homini deus*. Nach A. Vinet und dem Ramisten Snell stehen Tugendsphäre und Sozialsphäre in Gegensatz zu einander (*Ethica aut virtutis actio aut societatis administratio est*); nach Edm. Pfleiderer ist der Tugendbegriff wesentlich auf die Tüchtigkeit in Erfüllung der Sozialpflichten zu beziehen (s. § 64). Die Feststellung des Ideals der Tugendpflichten und deren systematische Gruppierung ist mithin durch den divergierenden Sprachgebrauch erschwert. Über die allgemeinere Klassifizierung der Pflichten in Nächstenpflichten und Selbstpflichten, und der Nächsten- oder Sozialpflichten in Rechts- und Gewissenspflichten, in Berufs- und Liebespflichten s. § 136. Über die Definition und Einteilung des Tugendbegriffs s. § 121. Jede Pflicht lässt sich in einer imperativen Formel fixieren, welche wiederum auf einen Tugendbegriff als die pflichtleistende Kraft zurückzuführen ist (z. B. Verträglichkeit als Pflicht: Röm. 12, 18, d. h. übet „nach Kräften" die Tugend der Verträglichkeit). Solche Tugendbegriffe sind: Nächstenliebe, Zartgefühl, Sanftmut, Geduld, Demut, Versöhnlichkeit, Nachsicht; Freiheitssinn, Tapfer-

keit, Treue; Gerechtigkeit, Ehrlichkeit; Freigebigkeit und Gastlichkeit, Geselligkeit, Gemeinsinn, Wohlwollen. Entsprechende Untugenden (unter Meidung privativer Ausdrücke): Lieblosigkeit, Taktlosigkeit, Jähzorn, Heftigkeit oder Schroffheit, Hochmut, Streitsucht, Härte nnd Grausamkeit; Kriecherei, Feigheit, Willkür und Launenhaftigkeit; Parteilichkeit, Bestechlichkeit; Eigennutz und Geiz, Dünkel und Neid, Engherzigkeit und Unliebenswürdigkeit, Misstrauen und Gehässigkeit.

Die Liste der Untugenden wird sofort anders ausfallen, je nachdem man 1. Fremdwörter nicht verschmäht (Nihilismus, Pessimismus, Servilismus), oder 2. mit deutschen Privativbildungen (wie Ungeduld, Ungerechtigkeit) sich begnügt und daneben 3. auch den Begriff des „Lasters“ berücksichtigt, welcher mehr Negation der Selbstpflicht als der Sozialpflicht ist (z. B. Unmässigkeit, Unkeuschheit, Unglaube — nach Luthers Erklärung der sechsten Bitte), sowie 4. den Begriff des Wahns, welcher einer pathologischen Auffassung des Lasters sich nähert (z. B. Grössenwahn) in Rechnung zieht. Musterkarte von Tugenden und Lastern z. B. Gal. 5, 19 ff., Matth. 15, 19, Röm. 13, 13, 12, 9 ff. Die Einteilung, Ausgleichung, Erläuterung dieser und der zahllosen sonst zur Verfügung stehenden moralischen Begriffe ist, abgesehen von der praktischen Katechese und Predigt, füglich in das Gebiet der feierlichen Rede, des stilistischen Aufsatzes, der historisch-kritischen Monographie, der volkstümlichen oder belletristischen Charakterologie (wie bei Klencke) zu verweisen. Als zusammenfassende Formel für alle sozialen Tugendpflichten ist der „sittliche Takt“ und das „Wohlwollen“ (sittliche Nächstenliebe), jener als tugendhafte Urteilskraft, dieses als tugendhafte Thatkraft, zu verwerten, wobei freilich der Ausdruck Wohlwollen nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nicht die Willenstärke, sondern — wie συμπάθεια — einen Nebenton von Willensschwäche zu involvieren scheint und somit hinter dem moraltheoretischen Begriff *benevolentia* (uneigennütziger Charakter) zurückbleibt. Hat man, im Anschluss an § 64 u. § 67, in der Ehre in höherem Grade als in Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrhaftigkeit u. a. eine spezifisch-sittliche Tugend zu sehen? Dass das Bewusstsein der Ehre den Wesenskern des Sittlichen bilde, scheint indirekt ersichtlich aus der engeren Beziehung der Liebe zur Religion, der Gerechtigkeit zum Recht, der Freiheit zur Politik, der Wahrhaftigkeit zum wissenschaftlichen Erkenntnisstreben, während die Ehre, als Inbegriff der persönlichen Selbstwerte in ihrer Bedeutung für das Leben innerhalb der Gesamtheit, eine solche Nebenbeziehung nicht nahelegt. Daher auch Cicero mit *honestum* das

Wesen des Sittlichen im Unterschiede von dem *utile* kennzeichnet und A. Döring in seiner philosophischen Güterlehre „das Bewusstsein zureichenden Eigenwertes durch das von uns ausgehende Gute“ das höchste Gut nennt und dem „Wertstreben“ alles übrige Streben untergeordnet wissen will.

Schleiermacher, Wissensch. Behandl. d. Tugendbegriffs, Ww. II, 2. Kähler, „Tugend“ in R E prot Th K (2). R. Rothe, IV, 1–399, (zählt gegen dreissig Tugendpflichten auf). Smiles, Der Charakter, (d) 1874 (2). Döring, Philos. Güterlehre, 1888, 343 ff. Klencke, D. menschl. Leidenschaften, 1862. E. Pfleiderer, Eudämonismus u. Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips, J f pro Th 1880. Vgl. dazu Feuerlein, Die Selbstpflicht im System u. in der Gesch. d. Moral, Ph. M. H. 1883. K. Baier, Begriff des sittlichen Geistes und Wesen der Tugend, 1839. G. Böhmer, Ethische Essays, I. Schädige niemanden ohne Not! Ein allgemeingültiges Moralprinzip, 1891. Eisfeld, Die christl. Nächstenliebe und ihre modernen Gegner, D. Ev. Bl. 1884, 7. L. Lemme, Über d. Nächstenliebe, Breslau 1881. H. Cohen, D. Nächstenliebe im Talmud, (2) 1885. — Über den sittlichen „Takt“: Germar, (s. § 118), und Lazarus, Leb. d. Seele. v. Ihering, Zweck im Recht, II, 381, 696 (Anstand und Höflichkeit). [Vgl. Knigge, Umg. m. M. 1787, (18) 1885 (Umg. mit Vornehmen und Geringen, Hof- und Weltleuten, Militärpersonen, Geistlichen, Gelehrten, mit Sonderlingen u. Schwermütigen). — Ferner: Ein Katechismus der Moral und Politik für das deutsche Volk, Lpz. 1891]. Üb. d. Demut: Steinthal, Zu Bibel u. Rel. phil. 1890, 161 ff.

L. Höpeden, Commentatio qua comparatur doctrina de amore inimicorum christiana cum ea quae tum in nonn. V. T. locis tum in libris philosophorum graec. et romanorum traditur, Gött. 1817. Schaubach, Moral des klass. Altertums u. christl. Theologie, beleuchtet durch die Lehre von der Feindesliebe, Th. St. u. Kr. 1851. [Diog. Laert., I, 87. Platon, Republ. I, 334–336]. Über die stoische (i. Untersch. v. d. chr.) Lehre von Zorn und Hass: Leop. Schmidt, Eth. d. a. Griechen, II, 367 f., 321–323. Fahland, Untersch. d. platon. Tugendbegriffes in d. kleineren Dial. v. dem der Republ., (Progr.) Greifsw. 1883. Über Aristoteles' Tugendtafel: Haecker, Progr. 1863; Mützell, Z. f. Gymn.-W. 1863; Dielitz, Berl. 1867. Prantl, Über die dianoetischen Tugenden, 1852. Nieländer, Aristotelischer Tugendbegriff, Herf. 1861. Johlson, D. Lehre d. mos. Religion, § 201—216. Grünebaum, Die Sittenlehre des Judentums anderen Bekenntnissen gegenüber, (2) 1878. C. W. Kambli, Das Gesetz und die Liebe, Th. Z. a. d. Schweiz, 1891, 1, 19 ff. Kant, VII,

242 f. (Selbstwert); V, 81 (Achtung und Liebe). OLDENBERG, Buddha, 1880, 308. DÜHRING, Wert des Lebens, 1865, Anh. II. JOH. JACOBY, († 1878), Der freie Mensch, 1869. — Litt. z. Pflichtenlehre s. § 134 ff. Einteilung der Untugenden: RUNZE, Spez. Dogm. § 18—23.

---

3. Der Inhalt des sittlichen Gemeinschaftslebens.

§ 80. Das Ziel der praktisch-sittlichen Entwickelung ist ein sozial-thätiges und sozial-geniessendes Leben der freien sittlichen Persönlichkeit. Der Lebensinhalt des sittlichen Einzeldaseins (§ 21—24) wiederholt sich in vollkommenerer Form auf der höheren Stufe des Gemeinschaftslebens. Erst hier kann der sittliche Charakter des Spiels und des Kampfes, der Arbeit und der Erholung voll zur Darstellung und zur Geltung kommen, indem wahrer Sittlichkeit stets eine Richtung auf lebendige Wechselwirkung zwischen dem eigenen Dasein und dem Leben für die Gesamtheit eigen ist. Diese Beziehung des Einzelnen zur Gesamtheit bereichert und verklärt den sittlichen Lebensgehalt und schafft neue Gebiete der Thätigkeit und des Genusses: die gemeinsame Bildung, insonderheit in Kunst und Wissenschaft, die Freundschaft, die freie Geselligkeit, die Kultusgemeinschaft, die gemeinnützigen Interessen, insonderheit die nationalen Bestrebungen, welche der Vaterlandsliebe, und die humanitären, welche der allgemeinen Menschenliebe entsprechen.

Denken wir uns zwischen dem Gemeinschaftsinteresse und dem Selbstwert des individuellen Lebens eine vollendete Einheit hergestellt, so bleibt immer noch fraglich, ob diese Einheit als eigentliches Gleichgewicht vorzustellen sei oder aber als normales Übergewicht, sei es des sittlichen Selbstwertes und Eigenlebens über die Summe aller äusseren Lebensbeziehungen (Spinoza, Fichte, Schleiermacher, Kierkegaard, Döring), sei es umgekehrt als Übergewicht der selbstlosen Hingabe an die Gesamtheit über die subjektiven Interessen des Individuallebens. Der letzere Standpunkt scheint der christliche zu sein; in Wahrheit birgt auch die Sittenlehre des N. T.'s den nämlichen formalen „Widerspruch“, sofern dem Vorrang der Gemeinschaft über den Einzelnen der Selbstzweck der Persönlichkeit als konträrer Gegensatz gegenübersteht (vergl. § 64; und Gal. 6, 4 f. mit Phil. 2, 4). Diese Schwierigkeit führt auf das abstrakte Problem des „Individualismus und

Sozialismus" (§ 129) und auf die Frage, ob die christliche Sittenlehre von der philosophischen prinzipiell verschieden sei und den Problemen der letzteren gegenüber einen bestimmt ausgeprägten Standpunkt einnehme (§ 133). Praktisch vollzieht sich die Ausgleichung jenes Gegensatzes durch den fortschreitenden sittlichen Lebensprozess, der teils in zeitlichem Wechsel (in successiver Gliederung), teils gleichzeitig in organischer Gliederung beides, Einzelleben und Gemeinschaftsleben, nebeneinander und miteinander bethätigen und geniessen lässt. Empfindlich wird der Gegensatz nur in der jugendlichen Zeit werdender Charakterbildung; mit zunehmender Charakterreife wird aus jenem Nebeneinander (Nacheinander) und Miteinander ein wirkliches Ineinander, indem die Hingabe an die Gesamtheit an und für sich den vollkommeneren individuellen Genuss bereitet und die freie Entfaltung des Eigenlebens an und für sich eine vorwiegende Richtung auf das Gemeinwohl annimmt. Nur ein abwechselndes relatives Überwiegen des Individuellen bezw. des Sozialen, entsprechend dem Wechsel zwischen Familienleben und Berufsleben, wird überall auch da zu spüren sein, wo der Lebensinhalt dem sittlichen Ideal sich nähert. Ein anderer Gegensatz besteht zwischen dem theoretischen und dem praktischen Interesse, der symbolisierenden und der organisierenden Lebensbethätigung. In Anschauung und Denken nehmen wir die Welt, das Objekt, in unser Ich auf; im Handeln wirken wir verändernd auf die Aussenwelt ein, prägen dem Objekt den Stempel unseres Ich auf. Durch blosse kontemplative Empfänglichkeit wird leicht die praktische Thatkraft gelähmt, durch energisches Handeln wird der unbefangene Sinn für die objektive Wahrheit, die Feinfühligkeit der Auffassung leicht eingeschränkt. „Der Sinn erweitert, aber lähmt; die That belebt, aber beschränkt" (Goethe). Auch dieser Gegensatz ist leicht lösbar, zumal unter Mitwirkung des sozialen Interesses, welches beide Arten der Lebensbethätigung in den Dienst der Gesamtheit stellen heisst. Schwieriger wird das Verhältnis, wenn krankhafte Impulse des Handelns z. B. Verstimmung, Aufregung, Zorn, Hass, Rache die intellektuelle Empfänglichkeit trüben, sowie wenn krankhafte Reizungen der Einbildungskraft die Spontaneität wirksamen Handelns lähmen. In solchem Falle schwindet dort Urteilskraft, hier Thatkraft; das Geniessen in Kunst und Wissenschaft wird zum schwächenden Gifte und macht untüchtig zum Wirken auf die Mitwelt, das thätige Streben verliert sich in Einseitigkeit und verschiebt die Voraussetzungen gesunder Weltansicht. Hier entsteht das Problem, inwiefern das Heilmittel solcher abnormen Gemütslage

vor allem in der „Sammlung des Gemütes“, in dem Heiligtum der Religion zu suchen sei (§ 131). Demjenigen, welcher der Religion diese Bedeutung für Herstellung normaler Lebensbethätigung absprechen möchte, wäre zu entgegnen, dass wir ein sittliches Recht haben, das Wort Religion in diesem Sinne anzuwenden. Nämlich Religion im subjektiven Sinne als die Empfänglichkeit für befreiende und befriedigende Einwirkungen auf das Gemütsleben, welche von dem eigenen Denken und Wollen unabhängig sind; Religion im objektiven Sinne als Inbegriff aller solchen Einwirkungen, sofern dieselben als Gegenstand gemeinschaftlichen Glaubens gegeben und anerkannt sind. — Kann Bildung die Religion ersetzen? Begriff der Bildung. Selbstzweck wahrhafter Bildung. Hauptmoment: Fähigkeit, Bereitwilligkeit und Fertigkeit auf das eigentümliche Wesen jedes anderen verständnisvoll einzugehen. Wie verhält sich zu diesem Hauptmoment die Ausbildung des Schönheits- und Wahrheitssinnes? [Goethe: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion; wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion“]. Das Ziel der Bildung ist universal; als Mittel wahrer Bildung wird Selbstbeschränkung erfordert. Bildung des Talentes „in der Stille“, des Charakters „im Strome der Welt“. Wahl des rechten Umgangs und Verkehrs als Vorbedingung für spätere Tüchtigkeit zu jedem sittlichen Umgang und jedem geselligen Verkehr. — Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe. Neben der Familienpietät ist die Freundschaft der elementare Lebensherd zur Ausbildung der sozialen Sittlichkeit. „Ästhetische“ und „moralische“ Freundschaft (Kant). Ist Freundschaft und Vaterlandsliebe erweiterte Selbstliebe? (Larochefoucauld, Mandeville, Helvetius; vgl. Schleiermacher). Kann Härte und Hass gegen das Idealwidrige weggedacht werden aus dem Ideal vollkommener Nächstenliebe? „Es will der Feind, es darf der Freund nicht schonen“ (Goethe im Tasso). Th. Keim's Ansicht über die „Härte“ im Charakter Jesu Schonung oft Schwäche, Härte oft Liebespflicht (Prov. 13, 24). Die. φιλία als Forderung eudämonistischen Strebens empfiehlt auch Epikur; umgekehrt: gerade das Christentum nimmt den „Hass“ (aus sittlicher Triebfeder) in seine Forderungen auf (Luc. 14, 26). Schwerkraft und Tangentialkraft als veranschaulichende Parallele zu Liebe und Hass. Eudämonistischer Grund von Sokrates' und Spinoza's Lehre, dass den bösen Affekten unklare Ideen zu Grunde liegen. Vertiefung der spinozistischen Betonung der Liebe durch die schopenhauersche Auffassung des Mitgefühls. Unterschied dieses und des englischen Begriffs der Sympathie; Mängel des ersteren. — Einzelnes über Geselligkeit s. § 30, § 50.

Fra. Delitzsch, Philemon oder von der christl. Freundschaft, (2) 1858. Leop. Schmidt, Ethik d. Griechen, II, 275 ff. 325 ff. Stäudlin, Gesch. d. Vorst. u. L. v. d. Freundschaft, 1826. De Wette, Chr. Sittenl. III, 161–267: über Freundsch. u. Liebe. Eucken, Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern, 1884. F. Kirchner, Was heisst Bildung? Fichte, Reden an die d. N., VIII—XI. Thiele, Die Vaterlandsliebe der Christen in unserer Zeit, (Vortr.) 1874. Muirhead, The inner life in relation to morality, (Internat. Journal of Ethics 1891, I, 2).

Platon, Lysis (von der Freundschaft). Aristot., Eth. N. VIII, 1–6; IX, 1 ff. Cicero, de amicitia. Plutarch, Moralia (1. über den Unterschied des Freundes vom Schmeichler; 2. über die Menge der Freunde [Pflicht der Strenge]). Maximus Tyrius, (Διαλέξεις: 1. wie man sich zum Freunde vorbereiten soll [„Vater" der älteste Name für das Freundschaftsverhältnis]; 2. wie man Freund und Schmeichler unterscheiden soll). Breier, De amicitia principum (zu Arist. Eth. Nic. 1158a), Lüb. 1858. C. Schmidt, (s. o. § 15), § 4, 17 ff. — Über Gesellsch. und Einsamkeit s. § 24. Ausserdem: Joh. Cassianus, Collationes patrum in Scyth. eremo degentium, XVI. Peter v. Blois, Von der Freundschaft, (Paris) 1519, (nomine Cassiodori). Erasmus, Colloqu. familiaria, 993–1080 (ed. Lips. 1730). Garve, Philos. Anm. u. Abh. zu Cicero's De off., II, 108–111. Herder, Zerstr. Bl. I, 320–326. Kant, VII, 278 ff. (Freundschaft als Einheit von Liebe und Achtung). F. H. Jacobi, V. d. göttlichen Dingen, 1811, 72 ff. Schleierm., Grundl. 1803, 393–404.

§ 81. Den **Höhepunkt** des vollkommenen sittlichen Lebens in seiner Wechselbeziehung zwischen Einzelpersönlichkeit und Gattung bildet negativ das **Opfer der Existenz** in der Hingabe an Familie und Staat, Vaterland und Beruf, insonderheit im Heldentod und Märtyrertod; positiv das gemeinschaftliche **symbolisierende Handeln**.

In der Wertschätzung des (freiwillig-unfreiwilligen) Todes für Familie, Vaterland, Religion stimmt die antike und altgermanische Auffassung mit der christlichen (Joh. 15, 13) überein. Durch die ideale Kraft der Selbsthingabe wird die moralisch erniedrigende Todesfurcht überwunden; [nach Marc. 10, 45; Heb. 2, 15; Röm. 14, 8 f. ist die Selbsthingabe Jesu in den Tod das Mittel zur Todesüberwindung aller geworden; nach Ritschl ist es sogar lediglich diese Wirkung des Todes Jesu, welche jener rätselhafte Ausspruch Marc. 10, 45 meint]. Auch

der Gedanke an die Möglichkeit einer Verstümmelung im Kriege darf die Idealität des Selbstopfers zu Gunsten der Gesamtheit nicht trüben. Die Verwandtschaft dieser negativen Krone alles sittlichen Lebensinhaltes mit dem positiven Höhepunkt desselben, der künstlerisch verklärten gemeinsamen Feierlichkeit, beleuchten drastisch die beiden symbolischen Handlungen, welche nicht selten unmittelbar vor und nach kriegerischen Aktionen bethätigt wurden: die gottesdienstliche [Eucharistie-]Feier und der Parademarsch (§ 47); erstere überdies in sich selbst, als Erinnerungsfeier an den erhabensten Opfertod und zur Selbsthingabe mahnendes Bundesfest, das negative mit dem positiven Element einend. Analoge sittliche Bedeutung der Feier nationaler Gedenktage. Bedeutung der antiken Menschenopfer anlässlich des Krieges (Jeftah, Iphigenia, *ver sacrum*). Idee der Walhalla: Kampf und Gelage. König Artus' Tafelrunde. Das Turnier (der mittelalterliche Buhurt und sein Zerrbild, der antike Gladiatorenkampf). Ähnliche Kombination zwischen erhabener Opferwilligkeit und symbolisch-festlicher Weihe — in manchen Ordensgemeinschaften, insbesondere den geistlichen Ritterorden, dem Freimaurerorden, den patriotischen Studentenverbindungen, insbes. der alten deutschen Burschenschaft. Das militärische „Liebesmahl". Das religiöse Fest, insbesondere die Feier der grossen christlichen Feste und die *sacra cena,* als Erneuerung und Erweiterung der menschlichen Liebesgemeinschaft über den Kreis der irdischen Lebensgemeinschaft hinaus. Ähnliche Bedeutung des Kunstschönen überhaupt, nach K. W. F. Solger. Der bloss receptive Kunstgenuss steht nicht auf gleicher Stufe wie die mit sittlicher Abzweckung ausgeübte Kunstproduktion und die zu sittlicher Anregung ersehnte Unterweisung in der Kunst. Beides am vollkommensten in den gemeinschaftlich bethätigten Kunstgattungen: den musikalischen und dramatischen Aufführungen. Ethische Bedeutung der Volksgesangvereine, zumal in Verbindung mit Krieger- und Turnvereinen. Die nationalen Festspiele (§ 22, § 47, vgl. § 30, § 45). Wichtiger als Kunsteindrücke und ideale Geselligkeit ist für die Förderung der moralischen Willensrichtung allerdings die Einwirkung des Familienlebens, die Schulzucht, die persönlichen Lebenserfahrungen und Schicksalsschläge. Die Betonung der gesellschaftlichen Umgangsformen (*εὐτραπελία* im aristotelischen Sinne) darf nicht dahin führen, dass die Grundlage der edleren Gesittung, die sittliche Kraft, darüber vernachlässigt wird. [„*C'est plus qu'un crime, c'est une faute.*"] Für die gesellschaftliche Unterhaltung gilt als Hauptkanon: 1. negativ: sprich so, dass keins deiner Worte das Gemüt irgend eines der An

wesenden verletze; 2. positiv: suche den vollkommneren Genuss in der Mitwirkung zur Aufschliessung und Förderung (οἰκοδομή) der Persönlichkeiten, insofern erst in der sachlichen Mitteilung und Aneignung. Der Begriff der „Erbauung" ist geeignet die Verwandtschaft der gesellschaftlichen Bildung und des religiösen Wachstums zu erläutern [1. Cor. 14; Eph. 2]. Nicht bloss das „Klatschen" [§ 69], sondern auch das fade Geschwätz (εὐτραπελία im paulinischen Sinne) widersteht dem sittlich gearteten Menschen; und nicht bloss der salzlose Inhalt einer Unterhaltung, sondern schon die oberflächliche, lediglich dem augenblicklichen Amüsement dienende Form widerspricht dem geselligen Ideal (Phil. 4, 8; Eph. 5, 4; Col. 3, 16). Ein Tischgespräch wird um so vollkommener sein, je mehr es in fesselnder Kürze und plastischer Einfachheit ideale Bildung zu fördern im Stande ist. Das platonische Symposion und Al. Jung's „Panacee". — Die Bestrebungen für „freie Volksbühne" und ihre Bedeutung für die sittliche Erziehung des Volkes.. Wiefern dienen die katholischen Prozessionen, die *army salvation* der sittlichen Bildung des Volkes? [Prescott, The Salv. Army, 1891]

Portig, Religion und Kunst, 1879—80. Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus, 1877. Steinhausen, Die Kunst und die christliche Moral, 1886. Alex. Jung († 1884), Theodicee und Panacee, 1874 [darin das Ideal eines modernen Symposions]. Solger, Erwin, über das Schöne und die Kunst, I, 1815, 259 ff. Const. Rössler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876, 376 ff. E. Frommel, Von d. Kunst im tägl. Leben (Ges. Schr. V, 1876). Parrisius, D. Ethische in der Kunst (Zerstr. Sch. II, 1885). J. C. Adams, Christian types of heroism; a study of the heroic spirit under christianity, Boston, 1891. Carlyle, s. o. § 39. Jakob, D. Kunst im Dienste d. Kirche, (4) 1884.

Über den Tod im Kriege: Hacker, Thanatologie (s. § 46). Über Marc. 10, 45 und Ritschl's Auslegung dieser Stelle: Runze, Z. f. wiss. Th. XXXII, 1889, 148—229. Andr. Gryphius, Kirchhofgedanken. Schellhas, Der Wert des Lebens und die Bedeutung des Todes, 1890. E. Baltzer, Das Leben Jesu, 1861, XXI, Cp. 38, 145 ff. (vom Tode). — Henne am Rhyn, Die Freimaurer (apologetische Darst. des Idealismus der Freim.), 1889. Fiedel, Die Grundsätze der Freimaurerei im Völkerleben, ein geschichts-philos. Erbauungsbuch, 1881. K. Chr. Fr. Krause, Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, (2) 1819—20. Über Kr. als Freimaurer: Lindemann, 1839. O. v. Leixner, Andachtsbuch eines Weltmannes. Weiteres s. § 50. Dursch, D. symbol. Char. d. chr. Rel. u. Kunst, (Schaffh.), 1860. Luthardt, D. kirchl. Kunst,

(3) 1878. VOLKMANN, D. öffentl. Prozessionen (D. Gegenw. 1873, 4). WETZEL, Ursprung der chr. Sonntagsfeier, 1874. ST. LÜCK, Feier der Sonn- und Festtage als Förderungsmittel des relig. u. sittl. Lebens, (Trier) 1840. ALT, D. chr. Kultus, II: Das Kirchenjahr, 1860. PIPER, Ev. Kal. 1850—1870. ULLMANN, Der chr. Festcyklus und die vorchr. Feste (in Creuzer's Symb. u. Myth. IV, (2) 577 ff.). HANS, D. protest. Kultus, Augsb. 1890. SCHÖMANN, Gr. Alt. 1863, II, 49, 408 ff. — F. v. BAADER, Das Opfer im A. und N. Bunde [X, 349, rel.-philos. Aphorismen]. STEINTHAL, Über die Andacht (s. o. § 20): Zu Bibel und Relig. philos. 1890, IX, 151 ff. — H. LAUVERGNE, Der Todeskampf und der Tod in allen Klassen der Gesellschaft, aus dem Gesichtsp. der Humanität, Physiologie und Religion betr. (hrsg. v. E. Willmann), Regensb. 1845.

§ 82. Den relativ vollkommensten Grad normaler Bethätigung der sittlichen Lebensgemeinschaft ermöglicht ein harmonisches Familienleben mit religiöser Grundlage, künstlerischer Ausstattung, wissenschaftlichem Interesse und vielseitiger Geselligkeit. Besonderen Reiz gewähren dem sittlichen Lebensgefühl innerhalb dieses engeren Kreises die Höhepunkte inniger und feierlicher Familiengemeinschaft, die gottesdienstlichen Familienfeste: Taufe, Konfirmation, Verlobung, Hochzeit, Bestattungsfeier; vor allem das Weihnachtsfest mit seiner das Familienleben verklärenden und zugleich universalen Symbolik.

Neben jenen gleichsam von der Vorsehung geordneten ausserordentlichen Gelegenheiten mögen aus sittlichem Gemeinschaftsinteresse regelmässige Familientage (mit künstlerisch-religiösem Charakter) zur Ergänzung eines vollkommenen Hauswesens eingerichtet werden. — Zur Befestigung, Erweiterung, Wiederanknüpfung des über die engeren Familienverbindungen hinausreichenden geselligen Verkehrs dienen manche besonderen Sitten, z. B. die Neujahrsbeglückwünschungen, deren schablonenhafte Förmlichkeit nicht ohne ein Moment sittlichen Wertes ist. — Die Familie der Herd aller edleren Geselligkeit; vgl. § 30. Das Familienleben bildet die tonangebende Grundlage für die Umgangsformen auch der offiziellen, von staatlichen, beruflichen, gemeinnützigen Interessen getragenen Geselligkeit. Auch da, wo der Einfluss des Offizierstandes oder das Vorbild des Hofes auf die Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft fördernd einwirkt, ist zuletzt doch das Familienleben, wie es in jenen Kreisen gepflegt wird, die Seele der edleren Sitte, welche ebendarum belebend und erwärmend auf weitere Kreise wirkt. (Das

Vorbild edler Fürstinnen). Aristoteles rechnet die Freude an Weib und Kind und auch an Freunden nicht zur höchsten Eudämonie [der reinen theoretischem Betrachtung], sondern zu den unumgänglichen Mittelzwecken. — Über die Handhabung der gottesdienstlichen Familienfeierlichkeiten entscheidet neben lokaler Sitte die Regel, dass die religiöse Wirkung nicht unter der Steigerung des weltlichen Lebensgenusses leide. Daher soll die häusliche Nachfeier am Konfirmationstage nicht in rauschende Vergnügung ausarten; auch das Fest der Kindtaufe soll einen ernsten Charakter tragen. Die Hochzeitsfeierlichkeit, welche vielfach als Tummelplatz umfangreicher und gesteigerter Geselligkeit ausgenutzt wird, sollte — unter Mitwirkung noch anderer Gründe — womöglich auf den engeren Familienkreis beschränkt werden, sodass der glänzendere Teil derselben auf die Feier der öffentlichen Verlobung überginge. Die Dauer der Hochzeitsfeier und der Aufwand bei derselben steht meistens, nicht immer, in umgekehrtem Verhältnis zur Höhenlage der Kultur. Englische und nordamerikanische Sitte. Goethe's Urteil über den Ernst der Hochzeitsfeier. (Kein Fest sollte so in Stille und Demut begangen werden). Beteiligung an Trauerfeierlichkeiten wichtiger als an Geburtstags- und anderen Freudenfeiern (trotz Matth. 8, 21 f. 9, 15). Perikles' Leichenrede nach Thukydides. Rohe und abscheuliche Unsitte der Leichenschmäuse. Bei Wilden — z. B. den Eingeborenen am Tanganijka-See (nach Reinhard) — herrscht die Sitte, dass nach dem Tode eines Verwandten die ganze Sippe tagelang, bis zur völligen Verwesung des Leichnams, schmaust, zecht und jubiliert. (Psychologischer Grund?) Aber auch bei unserm Landvolke bestehen ähnliche Bräuche (z. B. in Spreewalddörfern). Hier liegt eine wichtige obwohl nicht leichte Aufgabe für die sittliche Einwirkung der Dorfgeistlichkeit vor. Doch ist auch zu beachten die Analogie der militärischen und studentischen Begräbnisfeiern, welche mit fröhlich stimmenden Musikvorträgen auf dem Heimwege vom Friedhof abschliessen. Kaustische Bemerkung Hamlets über Leichen- und Hochzeitsschmaus. Bedeutung der Geburtstagsfeier für die Kindererziehung und die Charakterbildung. — Beneke's Wort: „Nichts verbraucht so viel Kraft als starke Freude".

Schleiermacher, Weihnachtsfeier, 1805. Wasmansdorff, D. religiösen Motive der Totenbestattung, 1884. D. Trauer um die Toten b. d. versch. Völkern, (Samml. wiss. Vortr.) 1885. Kawerau, Üb. d. Trauung, Th St u Kr 1878. Baumann, Handb. d. Moral S. 64.

Über den Verbrüderungszweck der Opfermahle *[schelamim]:* Josephus, Antiqu. IV, 8, 7 und Philo, De monarchia II, § 1 (II, 228).

Luther, Vorrede auf die lat. u. d. Begräbnisgesänge (XXII, 299 ff). Augustin, De cura pro mortuis gerenda, § 3 ff. Chytraeus, De morte et vita aeterna, 1590, II, 47 ff. — Gegen die Leichenschmäuse: v. Ihering, (D. Gegenw. 1881—82). Für das übliche Tanzen bei der Hochzeit: Luther, IV, 133 (Jena 1565). W. Caspari, Die evangelische Konfirmation, 1890 (geschichtlich ausführlich). Die christlichen Feste, Gespräche aus der Gegenwart, hrsg. v. „Irenäus", (2) Verl. v. Reuther. Edelmann, Schützenwesen und Schützenfeste der deutschen Städte vom 13. bis z. 18 Jh., München 1890.

§ 83. Die Lösung der Kollisionen zwischen den Familienpflichten und der wünschenswerten Beteiligung des Mannes am öffentlichen Leben (§ 50) ist ebenso Aufgabe der Hausfrau wie des Ehegatten. Hingegen bleibt es der persönlichen Charaktertüchtigkeit und Weisheit des letzteren überlassen, die richtige Mitte zu finden zwischen der Hingabe an den Beruf und der Hingabe an die freie Geselligkeit. Auf der einen Seite das allgemeine Interesse am Staatsleben, auf der anderen Seite die Beteiligung an besonderen genossenschaftlichen Bestrebungen, welche auf dem Bedürfnis freier Geselligkeit, auf geschäftlichen und Erwerbsinteressen oder auf individueller Liebhaberei beruhen.

Die schädigenden Wirkungen des Wirtshauslebens. Die Geschäfts- und politischen Geheimnisse des Mannes vor der Frau. Damenabende der freien Vereine. Gefahr der Pedanterie, des Müssiggangs, der Langenweile im Falle der Zurückziehung vom öffentlichen Leben. Mit welchem Rechte könnte man, im Anschluss an Aristoteles, die Ökonomik der Politik und Ethik parallel stellen?

M. Weber, Die sozialen Pflichten der Familie, (2) 1885. Klencke, Die menschlichen Leidenschaften, 1862, 126 (Beschäftigung und Langeweile); 340 ff. (Wirtshausleben u. Trunksucht). Lecky, II, 289 ff. Rainneville, La femme dans l'antiquité, 1865. Xenophon, Oeconom. II. Plutarch, Conjug. Praec. (vgl. Maercker, § 26). Aristot. Oecon. II, 7. C. Schmidt, Société civile (s. o. § 15), 1853, 24. 202. 417. (La famille païenne; la famille chrétienne.) Pockels, Üb. Gesellschaft, Geselligkeit u. Umgang, Hann. 1813.

§ 84. Die erhabenste, qualitativ höchste Verkörperung aller Gemeinschaftsinteressen ist die religiöse Gemeinde, zugleich das versöhnende Heilmittel für die Mängel der weltlichen Organismen. Während der Staat als die extensiv höchste und durch

physische Gewalt mächtigste Form der Gemeinschaft alle, auch die religiösen Einzelgemeinschaften umschliessen und überwachen muss, so hat die Kirche, als freie religiöse Körperschaft auf ethischer Grundlage, lediglich durch die idealen Kräfte der Erlösungssehnsucht, der Glaubensüberzeugung und der Nächstenliebe auf die Menschheit zu wirken. Das Ziel dieses Wirkens, soweit dasselbe nicht in der individuellen Befriedigung religiöser Bedürfnisse besteht, ist dasselbe wie das sittliche Ziel des Rechtsstaates: das Ideal eines Reiches Gottes auf Erden. In diesem sittlichen Ideal ist die Einheit zwischen Staat und Kirche gegeben. Auch die Kirche hat ein Interesse an möglichst einheitlicher Erziehung aller Staatsbürger in der Richtung auf das Ideal der sittlichen Vollkommenheit. Aber nur dann werden Kirche und Staat einander wirksam in die Hände arbeiten, wenn der Staat die Freiheit der religiösen Überzeugung als das höchste und unerlässlichste individuelle Gewissensrecht gewährleistet und wenn die Kirche in ihrem Streben nach Glaubenseinheit nicht wider das Prinzip der Glaubensfreiheit verstösst, etwa indem sie zur Erzielung der ersteren staatliche Zwangsmittel in Bewegung setzen oder gar selbst nach staatlicher Machtstellung trachten würde.

Beurteilung der Hierarchie und des Cäsaropapismus; — des Fanatismus und der Indifferenz: beide verstossen gegen die Wertschätzung des Ideals einer freien Nationalkirche. Die Religion steht als ein Gebiet „symbolisierenden Handelns" scheinbar ausserhalb der realen sittlichen Zwecke (§ 131). Deshalb meinen manche, es genüge, wenn dem Einzelnen volle Religionsfreiheit gewährleistet werde und wenn der Staat nur eben staatsgefährlichen Bestrebungen, wie der Polygamie der Mormonen, gesetzlich entgegentrete. Allein staatsgefährlich sind nicht bloss die ins Auge fallenden Symptome unsittlicher Bestrebungen; vielmehr hat der Staat zu wachen, dass sittliche, staatserhaltende Religionsgemeinschaften nicht durch unsittliche Propaganda von seiten anderer in ihrer Entwickelung gehemmt werden. Dahin gehört z. B. das Verhalten des Staates in der Mischehenfrage; seine Stellung zum Jesuitenorden. Ferner wäre in manchen Fällen schon die Unterlassung einer fördernden Einwirkung des Staates auf die Kirche mittelbar staatsgefährdend, wenn der Staat z. B. unterliesse darauf zu halten, dass im Jugendunterricht die Kenntnis von den ethischen Motiven der christlichen Religion mitgeteilt wird. Denselben Anspruch aber hat der ethische Gehalt des Judentums. Nur durch Anerkennung desselben in

der Schule kann dem Antisemitismus gesteuert werden. Die lehrhafte Mitteilung ist der neutrale Boden, auf welchem der Staat den schmalen Weg zwischen Übergriff und Sorglosigkeit findet, indem er sowohl die Antastung der Glaubensfreiheit verhütet als auch das wichtigste Hülfsmittel seiner Selbstbehauptung, die Mitarbeit der Kirche, würdigt und verwertet. In diesem Sinne ist zu erwarten und darauf hinzuweisen, dass die kirchliche Frage auf dem Boden der Schule entschieden werden wird (§ 85). — Der zwangsweise Besuch des Garnisongottesdienstes, wie er dem Militär auferlegt wird, darf nicht als Verletzung der Glaubensfreiheit angesehen werden, da hier nicht das Wie und Wo, sondern nur das Ob der religiösen Zugehörigkeit in Frage kommt; [gegen die Einwürfe in d. Verh. d. d. R. T. am 17. Jan. 1885]. Dem Soldaten ist es willkommen, dass er, um nicht pharisäisch-fromm zu erscheinen, zwangsweise Gelegenheit zu dienstlicher Befriedigung des religiösen Bedürfnisses finde. Ähnlich die Beteiligung aller Schüler, auch der Dissidenten, am täglichen Schulgebete. Auch der Zwang zur religiösen Eidesleistung kann hiernach beurteilt werden. — E. M. Arndt's Soldatenkatechismus. — Der (indirekte) Glaubenszwang in Russland, das Verbot des Austritts aus der orthodoxen Kirche und die Verpönung jeder Mahnung zur Bekenntnistreue auf seiten Andersgläubiger, ist der schärfste Widerspruch gegen alle, zumal die christliche Kultur. Dass sämtliche katholischen und evangelischen Nationen nicht einen gemeinsamen politischen Druck auf das „heilige“ Russland ausüben, um das Zugeständnis der Religionsfreiheit zu erzwingen, ist eine Unterlassungssünde, welche grell beleuchtet wird durch die gegenwärtigen Antisklavereikongresse, bei denen es sich doch nur um leibliche Freiheit handelt und an deren Bestrebungen sogar mohammedanische Regierungen sich beteiligen. Erklärt sich diese Unterlassung vielleicht daraus, dass unsere Zeit, obwohl intellektuell reif zur Erkenntnis der Notwendigkeit und Tragweite religiöser Toleranz, doch moralisch zu matt ist, um für Durchführung internationaler Massregeln Opfer zu bringen? Oder ist man noch nicht allgemein zu der Einsicht gelangt, dass bei der religiösen Toleranz es sich nicht um ein einzelnes Moment der Moral handelt, sondern die Grundlage aller Moral in Frage gestellt wird? Auf keinem Gebiete sind die Lehren der Geschichte so einleuchtende wie auf diesem.

Raf. Mariano, Christentum, Katholizismus u. Kultur, 1880. Ullmann, Über Toleranz, ThStuKr 1844. Krauss, Über Toleranz, JfdTh XIX, 2. H. Steinthal, Üb. Toleranz, (Zu Bibel u. Rel. philos. 1890, XII, 189 ff.). Küchler, Z. Freiheit des Gewissens, eine rel.-philos.-kirchen-

politische Studie, 1881. Rössler, (s. § 81), I, 10: Grenze der Entkirchlichung des Staates. W. Beyschlag, (s. § 40). [Ders.: Lessings Nathan und das pos. Christentum].

R. v. Mohl, Gsch. d. philos. Staatsrechts, S. 178 ff. (Staat und Kirche; drei Richtungen: Thomas, Dante, Machiavelli.) Lommatzsch, Luthers Lehre, S. 193 ff. 660 ff. Vgl. Kleinert, (s. § 40), IV, 95 ff. Rousseau, Contr. soc. III, 12–15. IV, 2, 5–6. Schleierm., Sendschr. an Lücke, 1819. An Schultz u. v. Coelln, 1830. Fichte, Appell. an d. Publ. gegen die Ankl. des Atheism., 1799. Grundz. d. gegenw. Zeitalters, 1806. Stahl, Rechtsphilos. II, 2, 8. Rothe, II, § 422–458. Weiteres s. § 40. — H. Wiesener, Die evangelische Seelsorge in d. deutschen Kriegsmarine, 1891. — H. Dalton, Die evangelische Kirche in Russland, 1890. [Janyschew, Üb. d. Zus.hang d. Altkatholiken m. d. Rechtgläubigen, Petersb. 1890; (preist die Fortschritte in der Propaganda der orthodoxen Kirche als Früchte ihrer Reformbestrebungen).]

§ 85. In dem Masse wie die Kirche in neuerer Zeit an Einfluss auf das sittliche Leben der Massen eingebüsst, hat die Schule an staatlicher Pflege und an bildender Einwirkung auf die Gesamtheit gewonnen. Von diesem erziehlichen Organismus wird daher bei sachgemässer Handhabung ein bestimmender Einfluss auf die Verwirklichung des höchsten sozialethischen Ideals, der religiös-nationalen Einheit innerhalb des Staates, zu erwarten sein. Das Ziel, welches die Schulreform nach dieser Richtung hin anzustreben hat, ist weder die einheitlich-konfessionelle noch die paritätisch-konfessionelle noch die religionslose Schule, sondern eine grundsätzlich sittlich-religiöse Schule mit für alle verbindlichem geschichtlichen und ethischen Religionsunterricht, der kein Bekenntnis verletzen darf, aber über alle Bekenntnisse historische Aufklärung gewährt und das Gemeingut christlich-sittlicher Humanität, insonderheit den monotheistischen Gottesglauben und den universalistischen Reichgottesgedanken als Grundlage aller sittlichen Entwickelung zu pflegen hat.

Es entspricht dem Gesetze des Kreislaufs aller organischen Lebensbewegung, dass von der Verwirklichung des erhabensten sozialethischen Lebensinhaltes, von der empfänglichen und thätigen Teilnahme an der gottesdienstlichen Erbauung, auch die mächtigsten und wirksamsten Antriebe ausgehen auf Neubegründung der sittlichen Gesinnung und auf Vertiefung und Veredelung der geselligen Lebensbethätigung. Aber

leider ist dieser Kreislauf in dem gegenwärtigen Gährungszustande durch mancherlei Hemmungen unterbrochen und geschwächt: die Kirche hat auf die Moralität des Volkes einen geringen Einfluss, im Vergleich z. B. zur Presse, zur Bühne und namentlich zur Schule. Eine Hauptursache für diesen Rückgang des Einflusses der Kirche liegt in der ungeklärten und ungeordneten Vermischung der kirchlich-religiösen mit den schulmässig-didaktischen Zwecken, d. h. in der ungenügenden Art der Arbeitsteilung zwischen Kirche und Schule. Durch eine reinlichere Abgrenzung der beiderseitigen Interessensphären würde beiden eine freiere und wirksamere Mitarbeit an der Erstrebung der ethischen Ziele ermöglicht. Auf das ethische Gesamtziel, das Reich Gottes, wollen in ihrer Weise beide hinarbeiten: aber ebendeshalb darf die Kirche als religiöse Gemeinde nicht der schulmässigen Lehrthätigkeit vorgreifen und darf die Schule als Stätte intellektueller Bildung nicht in die Arbeit jener eingreifen. In der christlichen Urgemeinde galten neben der Erbauung auch Lehre, Krankenheilung, Wunderthun, Verwaltung u. a. als parallele Ämter innerhalb der Kirche; seitdem die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes in der christlichen Kulturwelt die verschiedenen Funktionen von dem Organismus der Kirche abgelöst, z. B. das Wunderthun der wissenschaftlichen Technik zugewiesen hat, muss auch die Unterweisung im Wissen einem Organismus zugewiesen werden, der von dem Organismus der erbaulichen Funktionen, von der Kirche, unabhängig ist; das gilt auch von der Unterweisung in dem auf die Religion bezüglichen Wissen, soweit dasselbe als wissenschaftliche Wahrheit dem universalen Zweck intellektueller und moralischer Bildung unmittelbar dienen soll. Darum ist eine Sonderung der Bekenntnisse in der Schule ein Rückstand überwundener Kulturstadien und ein Nährboden für das Misstrauen des Volkes in die Kulturfähigkeit der Religion: ein Schaden, der weitaus mehr die Kirche als die Schule trifft. Daher der obige Vorschlag als zunächst erstrebenswertes Ziel. Der Durchführung dieses Ideals stehen grosse Schwierigkeiten im Wege: das verfassungsmässige Recht der Kirche auf Überwachung des Religionsunterrichts in der Schule, die gesteigerten Ansprüche, welche an den sittlichen Takt und ideale Charakterbildung der Religionslehrer gestellt werden müssten, die Exklusivität katholischer, jüdischer, orthodox-protestantischer Kreise, die herkömmliche Verquickung religiös-kirchlicher mit staatlich-pädagogischen Zwecken, das Vorurteil der Unvereinbarkeit objektiv-geschichtlicher Beurteilung mit persönlicher religiöser Überzeugung. Das schlimmste Hindernis ist die verhältnismässige Gleich-

gültigkeit bezüglich der religiösen Frage innerhalb der massgebenden liberalen Kreise, welche sonst die Reform des Schulwesens betreiben. Deshalb ist vor Überstürzung zu warnen, zumal bei der ohnehin so sehr auseinandergehenden Mannigfaltigkeit der Ansichten über Schulreform. Die Ethik hat aber wenigstens das ferne Ideal vorzuzeichnen, seine Erreichbarkeit und Vorzüglichkeit darzuthun. Hospitanten fremder Konfession hat es im Religionsunterricht stets gegeben; und dem echten Pädagogen darf es keinen Unterschied machen, ob er z. B. als evangelischer Religionslehrer mit einem oder mit vielen katholischen, jüdischen, dissidentischen Schülern zu rechnen hat. Ein wahrhaft religiöser und christlicher Lehrer wie F. F. Calo, (den Ludwig Giesebrecht [Fr. Kern] biographisch charakterisiert hat,) hat das oben angedeutete Ideal Jahrzehnte lang mit unvergleichlichem Erfolge verwirklicht, indem nicht nur sämtliche jüdische, sondern auch sämtliche katholische und dissidentische Schüler mit thätiger Begeisterung an dem Unterrichte teilnahmen und auch spezifisch evangelisch-christliche Lieder und Schriftworte mit pietätsvoller Andacht vortrugen. Die Möglichkeit ist dadurch erwiesen. Die Vorzüge sind folgende: 1. Der Kirche wird ihr besonderes Arbeitsfeld an der Jugend nicht fürder durch die Konkurrenz der Schule verkürzt; das gesunkene Ansehen der kirchlichen Religionslehre, insonderheit der Sonntagsschule und des Konfirmandenunterrichts, wird bei Eltern und Schülern wiederhergestellt, das Interesse der Familie an der Kirche gehoben werden. Familie und Kirche werden in ihre vollen Rechte bezüglich der konfessionellen Jugenderziehung eintreten. [Wiese will sein ähnliches Ziel durch die Abstreifung des offiziellen Charakters im Religionsunterricht der oberen Klassen erstrebt wissen. Aber gerade der Schulunterricht soll planmässige Bildung, nicht erbauliche Anregung geben]. 2. Aus der Schule wird die pädagogisch und kameradschaftlich nachteilige Absonderung der Konfessionen verdrängt werden; zwischen Katholiken und Protestanten, Christen und Juden wird sowohl ehrliche Verständigung und Duldsamkeit als auch lebhafteres gegenseitiges Interesse an der Religion geweckt werden; nur auf diesem Wege kann eine humane Lösung der „Judenfrage“ angebahnt werden. 3. Zwischen dem Religionsunterricht und anderen Fächern, z. B. dem Geschichtsunterricht, dem Unterricht in der national-sprachlichen Litteratur wird nicht mehr der sonst unvermeidliche Gegensatz bestehen. 4. Das Heiligtum der Jugendbildung wird der verderblichen Abhängigkeit von den schwankenden kirchenpolitischen Majoritäten entzogen (vgl. das Unterrichtsgesetz in Belgien v. J. 1884

und den Streit um die Simultanschule in Österreich). 5. Die vielfach geltend gemachte Forderung eines besonderen Unterrichts in der Ethik (J. Lehmann, Paulsen) würde verwirklicht, nicht in farbloser Allgemeinheit nach Art der philosophischen Propädeutik, sondern in lebendiger Wechselwirkung mit den religiösen Motiven, wie diese den Idealen der jugendlichen Seele naturgemäss entspricht. 6. Die Möglichkeit, welche gegenwärtig vielfach — und gerade bei künftigen Vertretern der Presse und Stimmführern der öffentlichen Meinung — zur Wirklichkeit wird, dass die Reifeprüfung ohne jeden Nachweis religionsgeschichtlicher und ethischer Bildung bestanden werden kann, fiele künftighin weg. — Zunächst ist wenigstens eine ernsthafte Erörterung des Änderungsvorschlages wünschenswert. Der wahrhaft sittlich gebildete Lehrer wird auch gegenwärtig schon dem Ideal Rechnung tragen können; die Wahl des Religionslehrers wird auch künftig der von der Mehrheit vertretenen Konfession angepasst werden, und auch den Minoritäten mögen zumal in der Übergangszeit besondere Lehrkräfte zugestanden werden. Nur soll in allen Religionskursen das katechetisch-dogmatische Element zu Gunsten des gemeinsam-religiösen sowie des historischen und ethischen zurücktreten. Von den jüdischen Abiturienten soll Ableistung einer Prüfung in der Religionsgeschichte verlangt werden. Die Schulandachten sollen durchaus gemeinschaftlich werden und auf die gemeinschaftliche Beteiligung aller Schüler berechnet sein; dem, was in ihnen geboten wird, darf in keiner Weise der Inhalt des Religionsunterrichts widersprechen, gleichviel welchem Bekenntnis derselbe formell durch die Wahl des Lehrers mit Rücksicht auf die Mehrheit der Schüler angepasst wird. Für die Volksschule liegt die Frage insofern schwieriger, als hier eine universelle Bildung der Lehrkräfte, die der Aufgabe gewachsen wäre, zwischen Konfession und Religion taktvoll zu unterscheiden, selten ist: aber gerade dieser Mangel, der nicht unüberwindlich ist und mit dem gesamten System der Seminaristenbildung und dem Vorurteil zusammenhängt, als ob für die Volksjugend geringere Lehrkräfte ausreichen, hat bei der bestehenden Einrichtung vielleicht grössere Gefahren im Gefolge, als es der Fall sein würde, wenn der Elementarlehrer angewiesen wäre neben der biblischen Geschichte nur die allgemein-menschliche Moral zu lehren. Vgl. die Verhh. im preuss. Landtage 1890/91 über das Volksschulgesetz, sowie das Beispiel anderer Länder, z. B. der Vereinigten Staaten.

L. Wiese, Der evangelische Religionsunterricht im Lehrplan der höheren Schulen, 1890. Gottschick, Der Religionsunterricht in den

oberen Klassen höherer Schulen, 1889. (Dem Schüler soll eine geschlossene Weltanschauung für den Lebensweg gegeben werden). GNEIST, Die konfessionelle Schule. Ihre Unzulässigkeit nach preussischen Landesgesetzen und die Notwendigkeit eines Verwaltungsgerichtshofes, 1869. Hiergegen: BIERLING, D. konfessionelle Schule in Preussen und ihr Recht, 1885. SCHEIBERT, Die konfessionelle und nichkonfessionelle Volksschule, 1877. ZILLESSEN, Die Volksschule und der Staat, Z. f. d. chr. Volksleben, 1878. G. BAUR, Christentum und Schule, Th. St. u. K. 1877. (Der Majorität soll sich die Minderheit anbequemen). HAMBERGER, Christentum und mod. Kultur, (3) 1875. FRÖHLICH, Die Simultanschule, ihre Bed. für die Kultur und ihre Organis. (Gekr. Preisschr.) F. KIRCHNER, Zur Reform des Religionsunterrichts (Samml. gem. v. w. Vortr.). ERDMANN, Die Universität und ihre Stellung zur Kirche, 1846.

ROMANG, Üb. d. Abgr. des Christl. u. d. christl. Gemeinschaften, Th. St. u. Kr. 1872. KÖSTER, Schulreform u. Rel.-Unt., Z. f. ev. Rel.-Unt., 1891, 170 ff. KUTTNER, ebend. 1890, 191 ff. LUTHER, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christl. Schulen errichten und halten sollen, 1524. (Schon Luther will in der Schule der Kirche nicht die Initiative überlassen). Über AMOS COMENIUS vgl. G. LOESCHE, 1889, S. 11, (Jahrb. d. Ges. f. Gesch. d. Prot. in Östr. X, 3). Über Ratichius' Schulreformprogramm (1612) u. a. s. PAULSEN, Gsch. d. gel. Unterrichts, 1885. JEAN PAUL, Levana, § 36 ff. SCHLEIERM. Pädag. 381.

Über die konfess. Schule in Holland: WENZELBURGER, (D. Gegenw., 1885, 36). HARLESS, Verh. d. Christent. z. d. Kultur- u. Lebensfr. d. Gegenw., 1873. O. JÄGER, Aus d. Praxis, 1883; (auch vom Religionslehrer soll nicht verlangt werden, dass er selber das Gebet spreche). WALLASCHECK, Ideeen z. prakt. Philos., 1886, 24. (Wenn Religion Moral wird, hört sie auf zu sein. In der Schule solle nur Moral gelehrt werden. Die Rel., der Phantasie entstammend, sei nur der primäre Keim aller Kulturbestrebungen). SALTER, Die Religion der Moral, (d) 1885. BAUMANN, Handb. 214 f. SCHNELL, Z. Päd. d. That, 1864. [DELFF, Kultur u. Rel., 1874]. FRANZ KERN, Ludwig Giesebrecht als Dichter, Gelehrter und Schulmann, nebst Anh. üb. F. F. Calo, 1875. WANDEL, Studien und Charakteristiken aus Pommern, 1888, 125 ff. WIESE, Päd. Proteste u. Ideale, 1884. Deutsche Bildungsfragen aus d. Gegenw., 1876. Die Bildung des Willens (2) 1861, (3). — Zur Lösung dreier Zeitfragen: Christentum, „konfessionsloser" Religionsunterricht, Völkerfrieden, („Die neue Zeit," Prag 1871). J. LEHMANN, Die Reform der Gymnasien, ein Wort zur Einigung, 1890; (der Lehrplan erwähnt nur Religions-

geschichte und Ethik). J. B. MEYER, D. Kampf um die Schule (Staats- oder Kirchenschule?), 1882. J. H. WITTE, Dittes und sein Ideal, die konfessionslose Volksschule, (Vortr.) 1891. O. SCHRADER, D. evangel. Char. unsrer Volksschule, 1889. THRANDORF, D. Stellung des Rel. unt. i. d. Erziehungsschule u. die Reform seiner Methodik, 1879. FLÖSSEL, Volksbildg. u. Jugenderziehung m. Rücks. a. d. Zuchtlosigkeit unter der Jugend, 1891. R. PETONG, Volkswohlfahrtseinrichtungen, bes. in Dänemark, (Vortr.) 1891 (Einfluss des Grundtvigeanismus auf die Schule; Volkshochschulen auch für die bäuerl. Jugend mit Unterricht in altnordischer Mythol. u. Gesch.).

§ 86 Der kirchliche Religionsunterricht (Kindergottesdienst, Sonntagsschule, Konfirmandenunterricht), ergänzt durch freie Vereine mit religiösem Unterbau (Jünglings-, Frauen-, Wohlthätigkeits-, Missionsvereine), hat die Aufgabe, die religiösen Interessen, deren eigenster und engerer Herd die Familientradition ist, erziehlich zu vertiefen, didaktisch zu bereichern und apologetisch zu berichtigen. Sein Hauptzweck ist: negativ die Bekämpfung des Unglaubens, des Pessimismus, der Gleichgültigkeit; positiv: die Einweihung der Adepten in die heilige Symbolik des religiösen Kultus und damit die Anleitung und Hinführung der heranwachsenden Jugend zur idealen Lebensfreudigkeit und Lebenskunst.

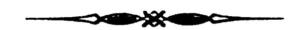
Aus der Bedeutung der Gottesverehrung als Krone aller sittlichen Gesinnung erhellt die entsprechende Schwere der Sünde der Gotteslästerung. Dieselbe wird mit moralischer Notwendigkeit von Staatswegen strafrechtlich geahndet (vgl. § 74). [Der mosaische Priesterkodex verhängt für dieses Vergehen Todesstrafe. Darin verrät sich eine Ahnung von der hohen Bedeutung der Religion für die Moral, aber nicht volle Einsicht in dieselbe]. Während der kirchliche Unterricht dem Unglauben steuern soll, so der schulmässige Religionsunterricht mehr dem Aberglauben und der Engherzigkeit, dem Fanatismus und der Unduldsamkeit. Sittliche Wahrheiten zu lehren, sittliche Kraft und pietätsvolle Gesinnung zu pflanzen, für sittliches Streben zu begeistern, für gute Sitte zu erwärmen — ist sowohl Aufgabe der Kirche wie der Schule: aber die letztere hat diese Zwecke unmittelbar zum Gegenstande; die Kirche mittelbar, als Bedingungen und Früchte gottseligen Lebens.

Auf dem Gebiete des christlich-kirchlichen Religionsunterrichts ist stetige Rücksichtnahme auf den vollkommensten geschichtlichen

Grund unserer sittlichen Lebensförderung unerlässlich: auf den durch Christus erschlossenen Geist des Glaubens und der Liebe; des Glaubens an Gottes ewige Vaterliebe, — der durch diesen Glauben in uns geweckten Bruderliebe; (§ 79; vgl. § 133 mit § 4 u. 5). Sofern nun diese Zusammengehörigkeit von Religion und Ethik, wie sie von seiten der kirchlichen Katechese, Predigt, Seelsorge gepflegt wird, für diejenigen Sittenlehrer, welche sich als lebendige Mitglieder der Kirche wissen, eine so gesteigerte Bedeutung gewinnt, dass auch in deren wissenschaftliche Konstruktion der sittlichen Ideale eine stetige Bezugnahme auf die positive Religion einfliesst: insofern entsteht für die theologische Wissenschaft das Bedürfnis einer besonderen theologischen Ethik, welche freilich inhaltlich, d. h. abgesehen von der religiös-symbolisierenden Darstellungsweise und von der biblisch-dogmatischen (also historischen) Form der Begründung, nicht verschieden zu sein braucht von der philosophischen Moral.

Ehrenfeuchter, Von den Stufen des kirchl. Unterrichts, JfdTh VII, 3. W. Caspari, Die evangelische Konfirmation, 1890. Vgl. darüber Kawerau in Th. L. Zt. 1891, 6, 155 ff. Rüegg, Der Sonntagsschullehrer, ein Ratgeber f. d. rechtz. christl. Unterweisung unserer Kinder, Zürich 1889. Riggenbach, Verh. des kirchl. Amts zur akadem. Lehrthätigkeit, Basel 1851. Wichern & Wagner, Üb. d. Mitarbeit d. evang. K. an den sozialen Aufgaben d. Gegenw., (Kirchl. Oktobervers. Berlin 1871). Daumer, Zur Sittengesch. d. Gegenw., die junge Generation Amerika's u. Europa's betreffend (Char. u. Krit. 1870, 113 ff). Bott, Zur Lehre v. d. Religionsvergehen, m. bes. Berücks. v. § 116 d. Reichsstrafgesetzbuches (Diss. Tüb.), 1890. Diestel, Die relig. Delikte im A. T., JfproTh 1879.

Th. Schwarz, Üb. religiöse Erziehung (rez. v. C. Schwarz, Th. St. u. Kr. 1835). Schleierm., Chr. Sitte, 388 ff., 397 f. E. Sehling, D. relig. Erziehung d. Kinder nach d. Entwurf eines bürgerl. Gesetzb. f. d. D. R. (N. kirchl. Ztschr. 1890, 11). F. Lahusen, Die christl. Gemeinde u. die soziale Frage (Vortr.), Bremen 1891. Albr. Schöler, Die relig. Erzieh. d. gebildeten Jugend u. d. Rel.-Unterr. an unsern Gymnasien, m. Rücks. a. Wiese's u. Güssfeldt's Vorschläge, (2) 1891. Hake, Die Relig. als tiefstes Fundament der soz. Ordnung, Arnsb. 1891. Potz, D. Relig.-unterr. i. d. Volksschule u. d. pfarramtl. Relig.-unterricht, 1891.



Druck von G. A. Brodmann in Erfurt.

Abkürzungen.

Ak d W = Akademie der Wissenschaften.
Arch f Gsch d Ph = Archiv für Geschichte der Philosophie.
Bew d Gl = Beweis des Glaubens.
Chr W = Christliche Welt.
D Lit Ztg = Deutsche Litteratur-Zeitung.
D Z u Str fr = Deutsche Zeit- und Streitfragen.
Gegenw. = Die Gegenwart.
J f d Th = Jahrbücher für deutsche Theologie.
J f Nat Ök = Jahrbücher für National-Ökonomie.
J f pr Th = Jahrbücher für protestantische Theologie.
K M Schr = Kirchliche Monatsschrift
N J f Phil Päd = Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.
N u S = Nord und Süd.
Ph M H = Philosophische Monatshefte.
Prot K Ztg = Protestantische Kirchenzeitung
R f pr Th K (2) = Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 2. Aufl.
S gem v w V = Sammlung gemeinverständlicher wissensch. Vorträge.
Th L Zg = Theologische Litteratur-Zeitung.
Th Qu Schr = Theologische Quartalschrift.
Th St u K = Theologische Studien und Kritiken.
V d philos Ges = Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft (Berlin).
V j schr f w Philos = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.
Z f d gs Staatsw = Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften.
Z f ev Rel Unt = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
Z f kath Th = Zeitschrift für katholische Theologie.
Z f k W k L = Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchliches Leben.
Z f Ph = Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik.
Z f pr Th = Zeitschr. f. praktische Theologie.
Z f V-Ps Sp-W = Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft.
Z f w Th = Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie.

Häufig angeführte (und öfters nur durch den Autornamen angedeutete) Werke:

Aristoteles, Nikomachische Ethik. Baumann, Handbuch der Moral. Bentham, [meist nach d. deutschen Bearbeitung v. 1830 citiert:] Grundsätze der Civil- u. Kriminalgesetzgebung. Chalybäus, Syst. d. spekulativen Ethik. I. H. Fichte, System d. Ethik. Gass, Geschichte d. christlichen Ethik. Jodl, Gesch. d. Ethik in d. neueren Philosophie. — Kant wird, wo es nicht ausdrücklich anders angegeben, nach der Hartenstein'schen Ausg. citiert. — Lecky, Sittengeschichte Europa's (deutsch, 1879, meist nach d. 3. Ausg.) Paulsen, Ethik meist nach der 1. Aufl.) Rothe, Theologische Ethik (2. Aufl.) Schleiermacher, 1. Entwurf eines Systems der Sittenlehre (Ausg. v. Schweizer); 2. Christliche Sitte; 3. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Leop. Schmidt, Ethik d. alten Griechen. Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorstellung. Schuppe, Ethik u. Rechtsphilosophie. v. Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jh.

Druckfehler und Berichtigungen.

S. 19, Z. 21:	GUTSMUTHS.
„ 28, „ 7:	Matth. 6, 33.
„ 29, „ 25:	Loc. theol. XXII [statt 1521].
„ 30, „ 3:	FICHTE, I, 594 ff. (Ascetismus nach Bentham).
„ 48, „ 6:	meint [st. nimmt].
„ 49, „ 17:	ist das Wort „um" zu streichen.
„ 60, „ 9:	*bene lusimus* (nach Sueton, II, 99: *ecquid iis videretur mimum vitae commode transegisse).*
„ 63, „ 34:	(Die ἡδονή zur ἐνέργεια innerhalb der εὐδ. ein ἐπ. τ. τ.)
„ 78, „ 6 v. u.:	Heilsarmee.
„ 86, „ 15 v. o.:	PAULSEN, Ethik, (1) IV, 1, 628 ff.
„ 94, „ 7:	2. Kön. 6. — Z. 30/31: Willensideal.
„ 95, „ 14:	sozialen [st. sog.].
„ 107, „ 10:	I. A. DORNER.
„ 108, „ 1 v. u.:	MENDELSSOHN.
„ 123, „ 11 v. o.:	EULENBERG und BACH.
„ 133, „ 28:	Grundl. d. Naturrechts, 1796.
„ 165, „ 15:	Handelsmin. (gez. v. Boetticher).
„ 192, „ 24:	1665 (Parma 1811).
„ 196, „ 9:	klüglich [st. kläglich].
„ 206, „ 2:	1886, (2) 1891.
„ 215, „ 14:	B. BAUER. Der Eid, 1884.
„ 218, „ 7 v. u.:	*delitti.*
„ 233, „ 2 v. o.:	*Ergetzung* [d. i. Ersatz].
„ 240, „ 7:	streiche: Dass. SIMONSOHN, 1890.

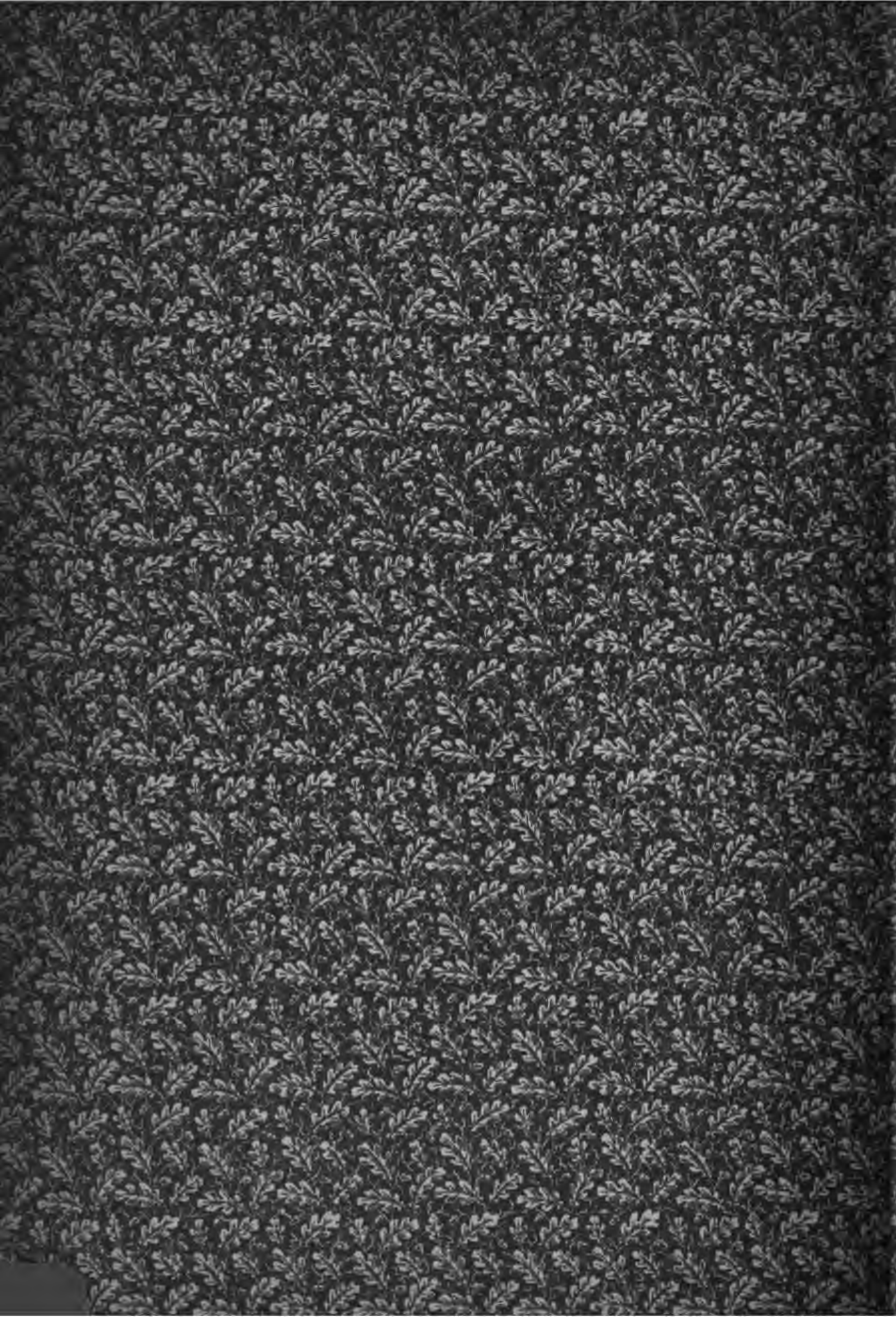
Ergänzungen:

„ 6, „ 27/28:	Über das Verhältnis der französ. u. deutschen Bearbeitung der »Introd. to the princ.« zum engl. Original s. JODL, II, 598 f.
„ 130, „ 25:	FR. v. GENTZ, Fragmente aus d. neuesten Gesch. des politischen Gleichgewichts in Europa, 1806.
„ 187, „ 9:	Verhaltungsnormen, und zwar zunächst als subjektive Normen innerhalb der Gemeinschaft, sodann als objektive Normen der sozialen Achtung, welche wir den Mitmenschen schuldig sind.
„ 219, „ 24:	A. SIMONSON, Für d. bedingte Verurteilung, 1890.

Bei Verweisung auf andere Paragraphen ist zu ergänzen, bezw. zu berichtigen: S. 38, 27: s. § 52 ff. – S. 108, 14: § 84–86. — S. 191, 24: (§ 78.) — S. 192, 27: § 70. § 78. – S. 208, 19: s. § 98, 4c: [st. § 101]. — S. 221, 23 u. 27: § 66; vgl. § 69.




ADOLF PINKERT
DRESDEN A.




ADOLF PINKERT
DRESDEN A.






ADOLF PINKERT
DRESDEN A.

